

KITAB AL-HILAL

الاصدار الاول
يونيو ١٩٥١

سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال

مكرم محمد أحمد رئيس مجلس الإدارة

عبدالحميد حمروش نائب رئيس مجلس الإدارة

مركز الإدارة

دارالهلال ١٦ ش محمد عزالعرب. تليفون: ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط

العدد ٥٦٠ - ربيع اخر - اغسطس ١٩٩٧ No. 560-AU-1997

فاكس FAX-3625469

مصطفى نبيل رئيس التحرير

عادل عبدالصمد سكرتير التحرير

٥ قرش

...ت ٢٠٠٠ فلس السعوديه ١٥

درهما سلطنة عمان ٥ ١ ريال

اهداءات ٢٠٠١

المهندس / محمد عبد السلام العمري

الإسكندرية

البحث عن العقل

حوار مع فكر الحاكمية والنقل

بقلم

د. محمد نور فرحات

الغلاف للفنان
حلمى التونى

تمهيد

عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل . فالفكرة الرئيسية التى قام عليها الكتاب وتتابع تناولها فى كل فصوله هى مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسى» أو «الأصولية الإسلامية» فى جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذى سار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامى بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جدوى ونفعا وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .

والفرضية التى ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية وفقا لمعناهما السائد اليوم يرتد فى حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة فى أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملى رايات هذا الخطاب ، وهى تقاليد أهل النقل التى يحتل العقل عند الكثير منهم مكانا ثانوياً .. محاطا بكثير من الشبهات التى تصل فى أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل فى بعض الأحيان بالكفر البواح .

الرابطــة إذن بين فكر الحاكمية والتكفير على المستوى الاجتماعى والسـيـاسى وفـقـه النقـل ورفض العـقـل أو تكبـيـلـه بالأغــلال على المستوى الفقهى ، رابطة تكامل عضوى كرابطـة النتائج بالمقدمات. وشيوع التقاليد الفكرية لبعض فقــهاء النقـل والإلحاح بها على عقول العامة والخاصة واحد من الروافـد الرئيسـيـة لشـيـوع التطرف والتعصب وحالة اللاعقـلانية الغيبية فى المجتمع . من هنا رأينا ضرورة مناقشة الأمـور من جذورها أى بدءا من التقـاليد الراسـخة لفقه النقل .

ومـن دواعى الإعجاب بماضينا والتأسى على حاضرنا والتعجب مما آل إليه هـذا الحاضر ، أننا نملك فى كنوز تراثنا تقاليد باهرة لفقه العقل كانت تضئ كالمشاعل المنيرة فى مسيرة الصحوة الإسلامية الحقيقية ، نجـدها عند الصحـابة الأوائل فى إيثارهم للمصلحة كما فى فقه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعند فقهـاء الرأى وإمامهم أبى حنيفة النعمان صاحب الاستحسان ، وفى فقه المصالح عند المالكية والحنابلة ، وفى تعاليم الثائر الفقـهى العظيم ابن اسحـق الشاطبى صاحب نظرية المقاصد فى الشـريعة ، وفى تعاليم فقـه المصالح الذى وصل ذروته على يد الإمـام نجـم الدين الطـوفى فى القـرن الثـامن الهجرى ، وفى تعـاليم ابن حزم الظاهـرى الذى أطلق الحرية لعقل

المسلمين بقوله بمبدأ استصحاب أصل الإباحة ، وفى آراء ابن قيم الجوزية الذى نهى عن الاستنان بالرجال وتقليدهم . ومن عجب أن هذه الذخائر الفقهية العقلانية تطمر فى صدور الكثير من فقهاء النقل المعاصرين ويقتصر أمرها على أحسن الفروض على تناولها فى قاعات الدرس أو دوائر البحث الأكاديمي دون أن يتم استدعاؤها إلى ساحة الخطاب السياسى الإسلامى المتداول اليوم . فهل هو نسيان يرفع عن أصحابه وزره أم تجاهل عمدى يدانون به ؟ .

ولقد قصدنا بمؤلفنا هذا ، والذى سبق نشره فى مقالات متتابعة ، متلاحقة أو متباعدة ، قصدنا به أن نخاطب المجتمع الثقافى العام الذى يستهلك كل يوم البضاعة الفكرية لأهل النقل دون توقف أو تساؤل ، وأن نبرز الجانب الآخر لتراثنا الفقهى العقلانى الذى قد لا يخدم بالضرورة نوازع السياسة ومطامعها ، لذا يتم تجاهله ، ونحن إذ نخاطب المجتمع الثقافى العام فليس مطلوبا منا أن نتفرع فى التفصيلات الفنية الفقهية التى لا يهتم بها ولا يفهمها إلا المتخصصون ، بل ليس لنا أن نفعل ذلك .

وخطابنا إلى المجتمع الثقافى العام ، لا إلى صفوة المتخصصين والفقهاء ، يأخذ شكل الحوار مع أهل النقل وطلائعهم السياسية لا إلى منازلتهم . وليس فى الفكر الحق منازلة ، بل مجادلة بالحسنى

واقناع بالمعروف . ومعنى الحوار ومقدمته الأولى ، المرونة فى المواقف لا الجمود والتصلب عندها ، والتساؤل حول الحقائق لا تقريرها فى جزم وحسم وزجر وتهديد ، والقدرة على التنازل عن الخطأ والثبات على الحق. ولهذا فقد قدمنا مؤلفنا بفصل عن مبادئ وضوابط مقترحة للحوار . ثم تدرجنا فى مناقشة القضايا حسب تدرجها المنطقى بدءا من موقع التاريخ من الإسلام أو موقف المسلمين من التاريخ وانتهاء ببعض صور الحوار التى جرت مع مواقف أهل النقل من قضايانا الواقعية الراهنة وأبرزها قضية الفكر والمفكرين . وما بين المقدمة والخاتمة كانت فصول المؤلف فصولا للتساؤل أكثر منها فصولا للتقرير والجزم ، تساؤل يدور حول قضية المستقبل والمصير ، موقع العقل من تراثنا والمكان الذى نفسحه له فى حاضرنا .

والله من وراء القصد

د . محمد نور فرحات

مقدمة
فى مبادىء الحوار وضوابطه

النقاش الدائر حول موضوع تطبيق الشريعة أو حول أسلمة المجتمع قانونا واقتصادا وسياسة ، والذى تشارك فيه أطراف كثيرة ممن يعتمدون أسلوب الاقناع ومن لا يجيدون إلا الهتاف ، ومن يؤمنون ومن يتحمسون ومن يملكون ناصية الحجة ومن يقبضون على ناصية المشاعر ، هذا النقاش الدائر منذ ردح من الزمان لا يدخل فى باب الحوار وإنما يدخل فى باب المساجلة وفرق بين الحوار والمساجلة ، فالحوار يفترض استعدادا مبدئيا ومعلنا ومقبولا من كل طرف لقبول حجة الطرف الآخر إن أصابت موقع الحقيقة وكبد الصواب . والحوار يفترض قبول كل طرف لتعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها . أما المساجلة فهي شيء آخر مختلف تماما ويقف على نقيض الحوار . إنها حرب الآراء والكلمات والصرخات تستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة مشروعة كانت أم غير مشروعة . غاية الحوار هى بناء موقف جديد أكثر تقدما ونضجا وعقلانية من الموقف الفكرى السابق على

الحوار ، أما غاية السجال فهى هدم أفكار الطرف الآخر ، ولا بديل عن ذلك ، ودون ذلك الحرب والخصومة والقتال . الحوار هو خطوة إلى الأمام على طريق الوصول إلى الحقيقة التى غالبا ما تكون إن صدقت النوايا وسطا بين نقيضين ، أما السجال فهو هجوم كاسح لقهر أعداء الحقيقة الواحدة التى لا بديل عنها ولا صواب غيرها . فهل آن للفرقاء بعد طول مساجلاتهم أن يكونوا مستعدين للحوار إخلاصا لوجه الله والحقيقة والوطن ، أظن أنهم يجب أن يكونوا مستعدين لذلك مقبلين عليه .

دائرة الأعصاب الحساسة

ولا نريد أن ينطلق بنا القلم بعيدا إلى الحديث فى اجتماعيات المعرفة لنتقصى الأسباب الاجتماعية لغلبة أسلوب السجال على أسلوب الحوار فى الخُلف الدائر حول تطبيق الشريعة الاسلامية ، فلهذا الأمر حديث غير الحديث ، وإنما يكفينا أن نقرر أن غلبة أسلوب التراشق بالكلمات والآراء على أسلوب تبادل الأفكار والمعارف ترجع إلى موقف انفعالى مبالغ فيه يحيط بكل طرف من أطراف المعركة مبعثه استشعار كل طرف خطورة ما يمثله موقف الطرف الآخر .

فالإسلاميون (إن سلمنا بهذا التعبير) يعبرون فى منطقهم

الاولى عن منطلق إيمانى ، وهو منطلق وإن اختلفت وتباينت نتائجه وتفصيلاته ، يؤدى بحكم الضرورة والمنطق إلى نفى الآخرين لكونهم يقفون فى موقف المعارضة للإيمان أى فى موقف الكفر حتى وإن نجوا من توقيع الحد لعدم توافر شروطه ، أو يؤدى بحكم الضرورة والمنطق أيضا إلى الاستعلاء على الآخرين والنظر إليهم بخفة لكونهم على أحسن الفروض يجادلون فيما لا تجوز المجادلة فيه ، ومع أن النقاش فى كل الاحوال لا يتعرض لقضية العقيدة والإيمان ، إلا أنه لدى الاسلاميين يرتبط بقضايا مترتبة على العقيدة والإيمان وهى قضايا تطبيق الشريعة ، مما يجعل النقاش حولها يمس أمرا معلوما من الدين بالضرورة ويدور فى دائرة محاطة بأعصاب حساسة فى ضمير المحاورين لا يجوز المساس بها .

والعلمانيون أو الدنيويون (إن سلمنا بهذا التعبير) يرون أن شعار تطبيق الشريعة الاسلامية يحتاج إلى كثير من الصقل والتحديد وكشف المواقف .. وأن هناك أخطارا جسيمة تنبئ عنها خبرة الزمان وتجربة المكان ، وأن هناك تساؤلات مشروعة لابد من الاجابة عليها ومخاوف مبررة لابد من طمأنتها ، منها مسألة عصمة الحاكم ومسئوليته ، وشمولية الحكم أو ديموقراطيته ، والزامية الشورى أو

الاستئناس بها ، ومنها العلاقة بين الحكم القانونى الثابت والواقع الاجتماعى المتغير ، وماذا نأخذ وماذا ندع من تراث فقهنا الإسلامى؟، وأى معيار نتبع ؟ ، وما هو المضمون الفعلى لمبدأ المصلحة ؟ . وأى المصالح أولى بالاعتبار فى مجتمع تتعقد فيه المصالح وتتشابك ؟ ، وما موقف الأقليات غير الاسلامية من الاحتكام لشريعة دين غير دينهم ؟ ؛ وما موقعهم فى النظام القانونى المستمد من أحكام الشريعة ؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة المهمة .

إذن فالقضية لدى الإسلاميين ترتبط بطريق مباشر لدى البعض وغير مباشر لدى البعض الآخر بأمور العقيدة ولا توفيق فى أمور العقيدة ولا مجادلة حولها ، بل إن المجادلة إن كانت لازمة فهى ليست لتفهم الطرف الأخر ، وليست استعدادا لتقبل ما لديه من حجج ، وإنما لهدايته والعودة به إلى طريق الصواب والحق وانتشاله من الغى والباطل والضلال .

والقضية لدى العلمانيين أو الدنيويين هى قضية اخطار شديدة تحيق بالوطن أو هى على أحسن الفروض مسئولية تجب محاولة القفز بالمجتمع إلى مجهول غير محدد ، مجهول ينبىء توقعه عن خشية بالغة من مخاطر تنصت إليها الآذان فى أحاديث الزمان وتشهدها الأعين فى وقائع المكان .

هذا المناخ الفكرى العصبى الذى بحيط بكل طرف من الأطراف هو الذى يمنع كلا منهما ويحول بينه وبين التقدم إلى الانصات إلى ما يقوله الطرف الآخر لعل فيه بعض الحق والحقيقة ، وهو إن تقدم فإنما ليرجع بأسرع ما يكون إلى موقعه متشبثا به عاضا عليه حاسبا حسابات الأرباح والخسائر العقلية التى آسفر عنها غبار معركته الفكرية التى خاضها لتوه .

فرز الأصوات

على آن الذى يرهف السمع وسط ضجيج السيوف المصطكه سرعان ما يتبين آن ثمة منظومتين من الأصوات والكلمات بحسن فرزهما وضبط الحدود فيما بينهما . المنظومة الأولى هى منظومة عبارات وكلمات الإنفعال من قبيل الذم والهجاء والرجم واللمز والتهوين والاستعلاء . وهكذا يمتلئ النقاش بعبارات تخرج المقصود بها من الملة ، أو تكاد تخرجه منها ، أو تهدد بذلك آو تتهمه على أحسن الفروض بالجهل أو بالجحود والقصور فى العقل ، أو تلصق به صفات فكرية أصبحت تدخل فى قاموسنا الفكرى العربى لدى الكثير ممن يتلقونها فى قاموس الشتائم المذهبة ، مثل صفات الشيوعية والعلمانية والعمالة للغرب والتبعية له والنقل عن المستشرقين الذين لا يريدون خيرا للأمة وللدين . هذه كلها وغيرها مما يناظرها إن صدرت من الطرف

الآخر أصبحت عبارات وكلمات عادية فى قاموس مترادفات العبارات المستخدمة فى النقاش حول تطبيق الشريعة الإسلامية . وهى عبارات حتى وإن صدقت وانتقلت من باب السب إلى باب القذف ، فهى عبارات غير ذات وظيفة أو هدف فى الخطاب لأنها لا تطلب من متلقيها ردا ولا تنتظر منه لها دفعا ولا تتقدم بالحوار إلى منطقة الحقيقة . هى كلمات تشعل الحماس وتثير الانفعال وتخاطب الوجدان ولكن دائرة العقل مغلقة دونها لذا يجب تجاوزها .

على أن المنظومة الثانية وهى الأهم والأخطر والأجدر بالتوقف والنظر إن كنا جادين فى خلافاتنا أن تكون خلافات مثمرة للرحمة التى عناها رسولنا الكريم ، حثيثة فى السعى على طريق الوصول إلى الحقيقة ، فهى منظومة الآراء والأفكار والحجج التى يتبادلها كل طرف فى كل فريق من الفرق المتحاورة . فتطبيق الشريعة عند فريق أمر واجب لمجموعة أسباب ، والتوقف عند هذه القضية وفحصها والتساؤل حولها أمر وارد لدى فريق آخر ، ولهذا حججه وبراهينه ولذلك حججه وبراهينه العقلية الأخرى . ومهمة الحوار الجاد أن نتفحص الحجج والبراهين لنتأكد من مقولة منطقية إن كان بعضها ينفى البعض ويناقضه أم لا ؟ ، ثم لنضع الحجج والبراهين المتنافية أو المتناقضة فى ميزان الإيمان والعقل وصالح الوطن لنرى أيها يثقل وأيا منها يخف .

تلك هى مهمة التاريخ الملقاة على عاتق المثقفين الجادين فى وطننا الذين يتحملون أمام الله والوطن والشعب مسئولية كبرى هم أجدر بحملها وأقدر على النهوض بتبعاتها .

صقل الكلمات

على أنه قبل أن نستعرض المواقف من موضوعات الحوار المختلفة فإن ثمة واجبا أوليا يفرض نفسه علينا وهو ضرورة صقل الكلمات وتحديد معانيها لدى المتحاورين بدقة . إذ يقينى أن قدرا كبيرا من الخلافات فى ساحة الفكر العربى هى خلافات متعلقة بالتنافر فى استخدام معنى الألفاظ ، بحيث لو اتفق المتحاورون قبل الدخول فى الحوار على تحديد معنى اتفاقى للعبارات التى هم مقدمون على استخدامها لتطايرت كثير من الخلافات كفقاقيع الهواء المتناثرة التى لا تحمل فى باطنها شيئا .

لافتات التعريف

وأول العبارات التى تحتاج إلى صقل وتمحيص هى العبارات المنقوشة على اللافتات التى يحملها المتحاورون للتعريف بأنفسهم وأقصد بها لافتتى الاسلاميين والعلمانيين ، فهل كل من ينادى بتطبيق منهج يراه مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية يعد من الإسلاميين ؟ وهل تصلح كلمة العلمانية بدلالات نشأتها التاريخية لافتة لوصف

المتسائلين أو المتحفظين أو المعارضين لتطبيق الشريعة ؟ هذا سؤال أولى .

والرأى عندى أن اللافتتين غير جامعتين للمواقف الفكرية لكل من الطرفين وإن كانتا مانعتين لصفات حقيقية بأن نلحق بالطرف الآخر .

فعبارة الاسلاميين تنطوى بداية على نزع صفة الاسلامية عن معارضيهم فى الرأى ، فى حين قد يكون من بين هؤلاء المعارضين من لا يقل حرصا على الإسلام ممن ينضوون تحت لافتته . وقد يرد على ذلك بأن الاسلامية غير الإسلام وأن الاسلاميين غير المسلمين . وأن الاسلاميين هم من يأخذون بالاسلام عقيدة ويسعون إلى تطبيق أحكامه شريعة وأن غرماءهم من العلمانيين حتى وإن اعتنقوا الإسلام عقيدة فهم لا يأبهون بتطبيق أحكامه شريعة فى المعاملات بين الناس أو يعارضون هذا التطبيق . وهذا الرد فضلا عما ينطوى عليه من إقرار تلك الفرقة بمشروعية الفصل بين العقيدة والشريعة مع الاستظلال بمظلة الإسلام السمحاء ، فهو ينطوى على مفهومها الذى حددته سلفا للإسلامية أى انطلاقا من مفهومها عن التنظيم الاجتماعى الإسلامى . وإلا فهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة تبيح إنشاء شركات توظيف الأموال الوهمية التى نهبت أموال

المسلمين ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة تعارض التسعير ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى جواز إنهاء العلاقة الايجارية بإرادة أى من الطرفين أى أن الامتداد القانونى لعقد الإيجار مخالف للشريعة ؟ وهل يعد إسلاميا من ينظر لاستبداد الحاكم بقوله إن الشورى وإن كانت لازمة فهى غير ملزمة ؟ وهل ننزع صفة الإسلامية عمن يرى أنه حيثما يوجد العدل والمصلحة فثم شرع الله ، وأن النصوص التى تبدو بالنسبة لها شبهة تعارض مع المصلحة تستدعى التوقف عندها بمزيد ومزيد ومزيد من الاجتهاد لتحقيق مصالح المسلمين .

اللافتة الأولى إذن - لافتة الاسلاميين - تحتاج إلى مزيد من الضبط والتدقيق والايضاح لكى نفرز داخلها بين مواقف متعددة ولكى لا نظلم من هم خارجها بالحرمان من الاستظلال بها ولكى نرفع شبهة الزيغ فى العقيدة عنهم .

هذه واحدة ، والثانية أن عبارة العلمانيين هى استخدام لنبت فى غير أرضه وامتداد بوصف على غير الموصوف به . وإذا كانت الظروف التاريخية لنشأة كلمات اللغة الاتفاقية هى أنسب فى الإشارة إلى مدلولاتها الحقيقية فإن تفحصنا لنشأة الكلمة العربية (عالمانية) وما يقابلها بالانجليزية والفرنسية سرعان ما سيوصلنا إلى نتائج مدهشة .

إن الظـروف التى نشـأ فيها تعبير السـيكيولاريزم فى أوروبا كانت هى ظروف الصراع بين الكنيسة والدولـة على حكم الشئون الدنيوية وظهر هذا التعبير اشارة إلى نفى وصاية مؤسسة الدين ممثلة فى الكنيسة على مؤسسة الدنيا ممثلة فى الدولة عملا بالمبدأ المسيحى الشهير أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وصار هذا الاصطلاح يشهره أصحابه فى وجه الكنيسة كلما راق لها التدخل فى أمر من أمور الدنيا خارج دائرتها المحددة فى شئون الدين والكهنوت .

ونعلم على وجه اليقين أن التعبير العربى (العالمانية) هو اشتقاق تركى من كلمة العالم ، استخدم وتبلور فى الدولة العثمانية المتأخرة إشارة إلى أن أمور العالم يجب أن تكون محكومة بقوانين الصواب والصحة المستمدة من هذا العالم وحده دون أن يكون للمؤسسة الدينية دخل بهذه الأمور ، وقد أشير إلى العالمانية بهذا المعنى فى خط شريف جلخانة الذى وضعه السلطان العثمانى عام ١٨٣٩ والذى مثل انعطافا من الدولة العثمانية نحو التغريب إذ تضمن الوعد باصلاح الادارة والقضاء على طريقة القوانين التنظيمية الغربية .. (وأن يجرى البحث بكل الوسائل للاستفادة من الثقافة الأوروبية والعلم الأوروبى ورأس المال الأوروبى) . ومع تسليمنا بأن العالمانية كما نشأت فى الامبراطورية العثمانية إبان فترة تدهورها وأفولها كانت أحد طرفى الصراع بين

دعوتين تزعم كل منهما أن فيها وحدها النجاة من مخاطر سقوط الامبراطورية ، الاتجاه إلى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية والاتجاه إلى التغريب والأخذ بأساليب حضارة الغرب ، إلا أن الصراع بجانب كونه صراعا فكريا فقد كان صراعا بين مؤسستين تحاول كل منهما شل يد الأخرى ، مؤسسة الدنيا ويرأسها الصدر الأعظم ، ومؤسسة الدين ويرأسها شيخ الإسلام أو المولا الأكبر . وكان لهذه المؤسسة الأخيرة بحكم نظام الدولة سلطة الاعتراض على كل التشريعات التي ترى أنها مخالفة للشريعة الاسلامية كما كان لها أو عليها واجب الفتيا في كل ما يهم المسلمين في دنياهم وآخراهم . ودون الدخول في تفصيلات ، فالثابت من قراءة كثير من حوادث التاريخ العثماني ودور المؤسسة الدينية فيه خاصة في عصورها المتأخرة أن هذه المؤسسة قد لعبت أدوارا في غير صالح التقدم تنظر لاستبداد الحكام وتقعد الجيش عن التطلع إلى التحديث والقدرة على مقاومة هجمات الغزاة الطامعين .

إذن فالقاسم المشترك في ظهور تعبير العلمانية وما يرادفه سواء في أوروبا أو في الدولة العثمانية هو وجود صراع بين مؤسستين إحداهما تهتم بشئون الدنيا والأخرى تهتم بشئون الدين ، ويشير التعبير إلى فض الاشتباك بينهما برفع وصاية الأخيرة عن الأولى .

فهل تتوافر في مجتمعاتنا العربية اليوم تلك الظروف التاريخية التى في ظلها نشأ اصطلاح العالمانية سواء فى أوروبا أو فى الدولة العثمانية؟ وهل تعتبر العالمانية بهذا المعني ، الذى أرجو أن نتفق عليه وأن نتمسك به فى حوارنا ، غريبة على تعاليم الإسلام الحق ، أم قريبة منه وأدنى إلى روحه ومقصده ومنهجه ؟.

نعلم أن اسلامنا الحنيف يأبى فكرة المؤسسة الدينية ويأبى كذلك أن يكون لرجال الدين وصاية على عقول البشر من المسلمين ، بل نعلم بأن مفهوم رجل الدين كما تعرفه الديانات الأخرى لا وجود له فى الإسلام . ولكن أقصى ما شرعه ديننا فى هذا الشأن هو وجود نفر من كل طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، وأنه لا واسطة فى الإسلام بين العبد وربه ، كما أنه لا واسطة بين عقل المسلم والاجتهاد فى أمور دينه إذا استوفى شروط الاجتهاد . إذن فنفى اعتراف الإسلام بالمؤسسة الدينية وسطوتها ينفى أيضا أن يكون الفكر المعارض لوجود المؤسسة الدينية فى الإسلام فكرا معارضا للاسلام ذاته لأنه لا وجود لهذه المؤسسة أصلا فى الإسلام وهى قد وجدت فى الدولة العثمانية لظروف دنيوية لا تمت للدين بصلة .

والأمر لا يخرج لدى من يسمون بالعالمانيين عن رفض تطبيق الشريعة كما يتصورها البعض عند فريق ، والتحفظ على

هـذا التطبيق عند فريق آخر ، والتساؤل حول هذا التطبيق عند فريق ثالث .

فالموقف هنا ليس موقف معارضة مؤسسة دنيوية لمؤسسة دينية وإنما هو موقف مناقشة فكرية حول قضية فكرية اجتماعية دينية هى قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، والمفاهيم المطروحة لهذا التطبيق .

أهل العقل وأهل النقل

أليس الأنسب إذن بالنظر إلى أطراف الحوار أن نسميه حوارا بين أهل العقل وأهل النقل . وأهل العقل هم الذين يعطون مساحة كبيرة للعقل الإنسانى عند مناقشة أمور الدنيا مع الالتزام بمقاصد الشرع الحنيف ، وأهل النقل هم الذين يجهرون صراحة أو ضمنا بقصور العقل الإنسانى عن تفهم المصلحة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعى الملائم لحكم المصالح وتوازناتها وتعارضاتها ، لأن المصلحة هى ما أتى به النقل وليست المصلحة فيما ينبئ به العقل .

وأسلم تماما أن اصطلاح أهل النقل غير مقصور على المفكرين الدينيين إذ فيهم من أفسح مساحة عظمى للعقل للاجتهاد فى أمور التشريع والقانون والمعاملات بما يحقق للعباد المصلحة ، وبما يدرأ

عنهم المفسدة ، وبما يرفع عنهم الحرج ، وبما يحقق المواءمة بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، كما أن فيهم من أهل النقل ممن يلتصقون إلتصاقا لا حيدة عنه بنصوص السلف ، ويحتكمون إلى هذه النصوص دون نظر إلى مراميها فى أمور هى أدخل فى باب العادات منها إلى باب التشريع وأدخل فى باب التحسينات منها فى باب الضروريات . وهؤلاء يجعلون من أمر تطبيق الشريعة كما يتصورون هم أمرا هو العنت كل العنت والضيق كل الضيق بما يعسر على المسلمين ولا ييسر لهم .

وأسلم تماما أن بين (العلمانيين) من هم من أهل النقل ممن يرتكزون إلى مقولات فى الفكر الإنسانى صاغتها قرائح بشرية فى تجارب اجتماعية أخرى متميزة عن تجربتنا الاجتماعية ، يحاولون تطبيقها بحرفية دون نظر إلى أن الواقع هو الذى يثرى الفكر ويطوره ، ودون نظر إلى خصوصية الفكر الإنسانى بالنظر إلى الواقع الاجتماعى الذى ظهر فيه . وهؤلاء يظلون دائما محلقين بتهويماتهم النظرية فى عالم الآراء دون أن تكون هذه التهويمات قادرة على أن تؤثر فى الواقع أو تتفاعل معه ، ودون أن تكون هذه التهويمات قادرة على أن تحظى بالقبول الشعبى لاغترابها عن روح الشعب وضميره .

أسلم بهذا وأسلم بذاك وأرجو أن يسلم معى القارئ بكل ذلك .
أليس الأجدى إذن أن ننقل الحوار خطوة إلى الأمام ليكون الحوار بين أهل العقل وأهل النقل وصولا إلى أن نشيع قيمة العقل فى حياتنا الاجتماعية مع الحفاظ على كل ما هو نقي وإيجابى من تراثنا ؟ سؤال أطرحه وأنتظر الاجابة عنه من كل من أهل الرأى وأهل العقيدة على الجانبين المتحاورين .

مصطلح تطبيق الشريعة

ذلك نموذج لما يجب أن يكون عليه ضبط المصطلحات والعبارات المستخدمة فى مجرى الحوار وسياقه ، وثمة ركام هائل فى العبارات والمصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وإلى اتفاق على مضمونها المحدد والتى لا يتسع المقام لغرضها وإنما يكفينى أن أقرر أنه يقع على رأس هذه المصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وتدقيق مصطلح تطبيق الشريعة الإسلامية ذاته .

وأرجو فى هذه المسألة أن أكون واضحا وضوحا يرفع اللبس لدى القارئ وهو لبس عانيت من ويلاته نتيجة كتابات سابقة . فلا أعنى بالقول ان المتحاورين عليهم أن يضبطوا ويدققوا مفهومه عن تطبيق الشريعة ، أن الشريعة الإسلامية فى حد ذاتها فى حاج إلى الضبط والتدقيق فى مفهومها . فنحن نعلم أن الضبط العلمى

لمفهوم الشريعة يقسمها إلى عقائد وعبادات من ناحية وإلى معاملات وعقوبات من حدود وتعازير من ناحية ثانية . ونعلم أن التوصل إلى الحكم الشرعى يكون باستخدام المناهج التى صاغها علماء المسلمين فى علم أصول الفقه ، نحن نعلم كل ذلك كما يعلمه أهل الذكر من المتحاورين . ولكن ما أقصده بضبط استخدام مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أن يتجه قصد المتحاورين إلى فهم واضح ومحدد لما يراد بهذا التطبيق . وأقرر من متابعتى لما يكتب فى هذا الموضوع أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى لدى المنادين به وأكرر لدى المنادين به اليوم أمرا من أمور ثلاثة : أولها تطبيق ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم مع ترك مساحة واسعة للجهد العقلى الإنسانى المعاصر لاستنباط الحلول فى المسائل التى لم يرد بها نص قطعى بما لا يخالف كليات الشريعة .

ثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامى بحرفيانها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هى القواعد القانونية الواجبة التطبيق فى المحاكم على المنازعات بين الناس دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعى الذى صيغت فيه كثير من هذه الأحكام عن المناخ الاجتماعى فى زماننا الراهن .

وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وآوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وآخلاقه ليصبح مطابقا لتصور محدد عن معنى الشريعة ولعادات وأخلاق وآعراف السلف على خلاف فيما اتبعه وما استنه هذا السلف .

تلك هي مفاهيم ثلاثة مطروحة صراحة آو ضمنا بواسطة المنادين بتطبيق الشريعة الإسلامية على اتساع ساحة الخطاب الإسلامي اليوم . وهي مفاهيم كما نرى ليست متطابقة وليست متكاملة . بل إن بها من التعارض والتضاد آكثر مما بها من التطابق والتكامل . آلا يحق لنا إذن آن نطلب من المتحاورين آن يحددوا أى مفهوم يقصدونه لتطبيق الشريعة الإسلامية من هذه المفاهيم الثلاثة حتى يستقيم الحوار ويتحدد مساره ومنهجه وهدفه ؟ أما عن القائلين بالمفهوم الأول فالحوار معهم ميسور وهو حوار يتجه بأطرافه إلى التلاقى آكثر مما ينأى بهم إلى التباعد لأن مساحة العقل فيه أوسع ولأن منطقة الفكر فيه آرحب ولأن جلب المصلحة في دائرته آرجح .

عن الشريعة والفقه
(تطبيق الشريعة أم تقنين الفقه)

أما عن القائلين بالمفهوم الثانى ممن يرون نقل أحكام الفقه الإسلامى الذى هو جهد إنسانى بشرى إلى حيز التطبيق فى الواقع المعاصر فهم من يقولون بتقنين الشريعة الإسلامية وهم فى توصيفهم أقرب إلى أهل المهنة والحرفة منهم إلى أهل الرأى وهموم الفكر ، وهؤلاء يمكن أن نسميهم بأصحاب الدعوة إلى تقنين الشريعة الإسلامية وهم يقصدون بذلك تقنين أحكام الفقه الإسلامى ، ورغم أن الفقهاء المسلمين قد علمونا بأن الاجتهاد يتغير بتغير الزمان والمكان والعرف ، فإن القائلين بالتقنين الفورى لا يأبهون بذلك ويرون أن من مقتضيات الإيمان والاعتقاد ضرورة تطبيق الشريعة ، وأن الفقه والشريعة صنوان لا يفترقان ، وقد أسفر جهدهم فيما مضى عن مجموعة من التقنينات فى مجال المعاملات والحدود صاغها مجلس الشعب فى مصر وهى فى مجال المعاملات لم تحدث تغييرا يذكر فى مضمون النظام القانونى النافذ اليوم وإن احدثت تغييرا فى الصياغة والوسائل الفنية المستخدمة إلى جانب رفع التعارض فى بعض المسائل الموضوعية مثل ما يتعلق منها بالربا وبعقود الغرر .

ومع ذلك فان هذا التعارض المزعوم بين القانون الوضعى وأحكام الفقه الإسلامى هو تعارض لا وجود له فى الواقع إلا فى بعض المسائل القليلة . مثل الفائدة والغرر كما ذكرنا ، ومسائل الحدود فى فقه العقوبات ، أما قوانين الاجراءات بأكملها والمعاملات المدنية فى أغلبها فهى لا تتعارض مع أحكام الفقه الإسلامى ، كما أن قانون العقوبات يمكن إدخاله بأكمله فى باب التعازير ، فإن لم يكن الجهد التشريعى الذى يرمى إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامى سيحدث انقلابا فى نظام القانون الوضعى ، فهل المطلوب إذن مجرد رد الأحكام القانونية الحالية إلى مصادرها وأصولها فى أقوال فقهاء المسلمين ؟ ، وهل هذا هو المرغوب فيه مع ما يؤدى إليه من انقلاب فجائى فى المفاهيم القانونية المستخدمة فى الوسائل القانونية الفنية المتبعة خاصة إذا علمنا أن هذه المسائل الفنية لا يؤثم تاركها ولا يثاب صاحبها لأنها من نتاج الجهد الإنسانى ومن ثمار فكر قانونى ساد فى حقبات ممتدة من تاريخنا الطويل . ما نود أن ننبه إليه ليكون واضحا فى أذهان القائلين بتقنين أحكام الفقه الإسلامى والمتحمسين لذلك ، ان النظام القانونى الراهن غير منبت الصلة بأحكام ذلك الفقه وأن قانوننا المدنى الحالى الذى يطلق البعض القول عليه دون تحفظ أنه من قوانين الفرنجه

قد أخذ من أحكام الفقه الإسلامى الكثير وهى أمور معروفه جيدا لرجال القانون . ويكفى أن أورد هنا ما ورد بالمذكرة الإيضاحية لمشروع القانون المدنى المصرى الذى صدر عام ١٩٤٨ من قوله (بقيت الشريعة الاسلامية كمصدر من المصادر التى استند إليها المشروع وقد استمد منها كثيرا من نظرياته العامة وكثيرا من أحكامه التفصيلية) ، ثم ضربت المذكرة عدة أمثلة للنظريات والأحكام المستمدة من الشريعة مثل (نظرية التعسف فى استعمال الحق ، مسئولية عديمى التمييز ، حوالة الدين ، مبدأ الحوادث غير المتوقعة ، الاحكام المتعلقة بمجلس العقد ، وإيجار الوقف والحكر وإيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى الأرض المؤجرة وانقضاء الايجار بموت المستأجر وفسخه بالعذر والإبراء من الدين بالارادة المنفردة) (مجموعة الأعمال التحضيرية ح١ ص ٢٠ ، ٢١) أما ماعدا ذلك من أحكام فهى لا تتعارض فى غالبيتها العظمى مع أحكام الشريعة والفقه .

فإذا كان المطلوب إذن هو إعادة صياغة أحكام القوانين لتكون صياغتها مماثلة للصياغة التى درج عليها فقهاء المسلمين فهذا يترتب عليه حرج بالغ ومشقة جسيمة تلحق بالنظام القانونى الوضعى لاختلاف استخدامات اللغة فى الزمان والمكان ، ولنيله من استقرار

التراث القانونى الفنى الذى أثبت صلاحية للتطبيق طوال قرنين من الزمان ، ولهذا فلم يكن غريبا آن نوصى الجمعية العمومية لمحكمة النقض المصرية بإبقاء القانون المدنى الحالى مع تعديل بعض نصوصه التى لا تتفق مع الشريعة الإسلامية وأن تقول فى هذا الصدد (........... إن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ليس العودة إلى التعبيرات والمصطلحات الفقهية التى تزخر بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك هو العمل بأحكام هذه الشريعة بغض النظر عن الشكل الذى نصاغ فيه تلك الأحكام ، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير ، ومواضعة واضحة بينة بما يكفى لعلاجه تعديل النصوص القائمة فى المواضع التى تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية وهى على ما نعتقد نزر يسير) (راجع محمد كمال عبدالعزيز ، تقنين الشريعة الإسلامية ، نظامه وأسلوبه ، مجلة المحاماة ، عدد مارس ١٩٨٩ صـ ٥٣) .

وينطلق القائلون بضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامى حتى وإن لم يختلف مضمون التنظيم القانونى فيه كثيرا عن أحكام القانون الوضعى النافذ ، يستندون في قولهم هذا إلى الربط الوثيق بين مفهوم الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق ومفهوم الفقه الإسلامى الواجب الإعمال ، فلا فرق عندهم بين الفقه والشريعة

لان الفقه وإن كان جهدا إنسانيا بشريا إلا أنه جهد إنساني كاشف عن حكم إلهي . فعمل الفقيه في مجال الشريعة ليس ابتداع الحلول وإنما الكشف عن هذه الحلول القانونية في مصادرها الأولى أي من أدلتها التفصيلية ، وهذا التدليل يجعل من الفقه الجانب التطبيقي للشريعة لا تفصل بينهما تلك المساحة التي يتخيلها البعض (ومنهم كاتب هذا المقال) والتي تفصل بين العقل والنقل (لأن الفقه الإسلامي يعطي أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها والقوانين الوضعية تعطي أحكاما من وضع البشر فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عنها أحكام الله) (الدكتور محمد مصطفى شلبي ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين) . فهذا الرأي إذن يضفي القداسة على أحكام الفقه الإسلامي وهي نفس القداسة التي تكتسبها النصوص الشرعية لأن مصدر الفقه ليس العقل الإنساني فقط وإنما العقل الإنساني مستندا إلى دليل شرعي . ولكن هذا القول لا يفسر لنا تفسيرا مقنعا لماذا تختلف أحكام الفقه الإسلامي في مسألة واحدة اختلافا بينا مع استنادها إلى أدلة شرعية ثابتة . ولماذا يؤدي الدليل الشرعي الواحد إلى أحكام متميزة متباينة ، أليس الأمر إذن للعقل قول فيه ؟ ، وأليس لاختلاف الزمان والمكان أثر في أن يتجه

هذا الفقه إلى هذا المنحى أو ذاك من مناحى التنظيمات القانونية الرحبة للعلاقات الاجتماعية فى مجتمع متغير الظروف متغير الأعراف متعدد الثقافات ؟ .

ولا أقول فى هذا المقام إلا ما قاله ابن القيم فى إعلام الموقعين (إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض فأينما ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأى طريق فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأظهر بل بين مما شرعه من الطرق أن مقصده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها الحق وعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها) (جزء ٤ صـ ٢٦٧ ، وما بعدها) .

إن الذين يلحقون القداسة بالفقه الإسلامى ويطلبون منا أن ننقل أحكامه نقلا إلى قوانيننا الراهنة وإلا كنا آثمين لأن أحكامه هى أحكام الشريعة ، إن هؤلاء يقيمون فكرتهم على تصور مؤداه أن ثمة أحكاما كامنة فى الأدلة النصية للشريعة ، وأن عمل الفقيه إذا توافرت لديه شروط الاجتهاد هو أن يسير فى الطريق المحددة سلفا

التي رسمها له علم أصول الفقه لكي يتوصل إلى الحكم الشرعى ، وهذا تصوير مع تسليمنا بصحته إلا أننا لا نقبله إلا بإضافات وتساؤلات ، أما عن الاضافات فهى أن يكون للفقهاء المعاصرين الحق كل الحق فى أن يبذلوا نفس الجهد الإبداعى الخلاق الذى بذله الفقهاء القدامى ليستخرجوا من المصادر الشرعية الأحكام الملائمة لمجتمع مشارف القرن الواحد والعشرين بلغة هذا القرن وبمعطيات هذا القرن وبمشاكل هذا القرن .

ونحن نسلم تماما أن فقها جديدا مستمدا من المصادر الأولى للشريعة الإسلامية ومتصلا بتراث أجدادنا العظام وواعيا بمتغيرات المجتمع الراهن ومصالحه كفيل بإعادة هذه الامة إلى ذاتها ، وكفيل بإحداث نهضة ثقافية وحضارية وفكرية مثل تلك النهضة العقلية التى شهدتها آمة المسلمين فى العصر العباسى الأول ، ولكن هذا الإحياء أمر يختلف تماما عن مجرد استجلاب عبارات الفقهاء القدماء وإضفاء قداسة عليها لم يردها واضعوها .

إن حركة الإحياء والتجديد فى الفقه الإسلامى هى حركة مطلوبة وواجبة من منطلق الانتماء إلى التراث أولا ومن منطلق الإيمان بالعقل ثانيا ، ولكنها حركة لن تتم بقرار سلطانى أو بلجنة تجتمع وتنفض وإنما تتم بعملية عايشها الفقه الإسلامى فى عصره الأول مثل تلك التى

عايشها الفكر الرومانى إبان حركات إحياء القانون الرومانى المتعاقبة على أيدى الشراح والمعلقين فى نهايات العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث .

وحركة إحياء الفقه الإسلامى التى ندعو إليها والتى يدعو إليها كثيرون ممن يقدرون للأمر تبعاته لابد أن تنصرف أيضا إلى تجديد فى علم أصول الفقه ذاته .. فليس فى الإسلام من نصوص مقدسة إلا ما ورد فى الكتاب الكريم وفى السنة النبوية التشريعية الشريفة . أما ما عدا ذلك هو قابل للتجديد والتغيير وقابل للنظر والتبصر ، وقد يجوز لنا أن نطرح فى هذا المقام تساؤلات ننتظر مخلصين الاجابة عليها من أهل العقيدة ومن أهل العلم معا وهى تساؤلات من نوع : هل نبقي على القاعدة الأصولية أن الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما أم أنه من المشروع ومن غير المؤثم أن نربط الأحكام الشرعية بالحكمة منها ؟ وهل من المشروع والمبرر وغير المؤثم أن نتحدث عن الظروف التاريخية العامة لتطبيق الأحكام الشرعية إلى جانب حديثنا عن الشروط التفصيلية الخاصة لتطبيق هذه الأحكام ؟ .

كل هذه تساؤلات أطرحها تنتظر الإجابة ، وهى كلها أدخل فى باب

نجديد أصول الفقه وصولا إلى ما نبتغيه من إحياء الفقه لاستعادة الهوية والذات وإحياء التراث .

* * *

أما الفريق الثالث وهم من يفهمون أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى العودة إلى سلوك السلف وعاداته وأخلاقه والتمسك بكل النصوص ما كان منها متعلقا بالتشريع وما كان منها غير مقصود به التشريع فهؤلاء نتفهم من موقفهم جانبا ونرفض جوانب وجوانب . نتفهم من موقفهم أنهم يمثلون عقل الأمة الرافض لكل مظاهر الظلم والتفسخ والعصيان والقهر والنفاق ، انهم يرفضون كل هذه المظاهر ونحن معهم لها رافضون ، ونحن ندرك أن أغلب حركات الرفض الكبرى فى تاريخ أمتنا كانت تحت لافتات دينية ، ولكن الرفض وحده والانسحاب إلى الماضى والتقوقع على الذات وتمثل النماذج السالفة واستعادتها لحكم الحاضر المغاير هو موقف وإن أفاد فى الاحتجاج إلا أنه لا يفيد فى تقديم البديل الرشيد لما نحتج فى مواجهته ، والبديل الرشيد لن نستطيع صياغته معا ولن نستطيع تحديد معالمه وأركانه إلا بالاستناد إلى العقل فى حدود ما أمرنا الله به وإلا بنبذ التعصب والإيمان بالتسامح وبالحوار مع الآخرين كوسيلة لبناء حضارة جديدة تماثل

حضارة الاسلاف فى واقع يفرض تحديات جديدة لم يواجهها أسلافنا من قبل .



ألا يتفق القارئ معى إذن أن الحوار بحاجة **إلى ضبط كثير من** المفاهيم وان الحوار له اطراف متعددة غير أطرافه **المعلنة ، وأن اللافتات** التى يحملها اطراف الحوار هى لافتات تخفى أكثر مما تعلن ، وأن هذا كله حقيق بان يجعلنا جميعا نتشبث بالحوار ونعض عليه بالنواجذ فى حدود اخلاقيات الحوار وآدابه .

وعلى أى حال فلا أظن أنى بهذا بمستطيع أن أحسم خلافات وآراء ومواقف كثيرة لا تتحملها حلقة واحدة من حلقات الحوار ، ولكننى اطرح مجموعة من المسائل أحسبها قضايا محورية تصلح للحوار حولها بل إن الحوار حولها هو وحده الذى سيؤدى إلى إعادة فرز المواقف وتقريب الاتجاهات والتقدم نحو الحقيقة .

وهذه المسائل كما اعرضها موضوعا لمناقشات مقبلة هى كما يلى :

★ الموقف من التاريخ وما هو الدور الذى يلعبه التاريخ فى تكوين الحكم الشرعى من ناحية وما مدى سطوة التاريخ الإسلامى ونفوذه على واقعنا الحالى ؟ .

★ الموقف من التراث الإسلامى والإنسانى ماذا نأخذ منه وماذا ندع وبأى معيار ؟ .

★ الموقف من القانون الوضعى وهل المطلوب إعادة صياغة أحكامه برمتها أو المطلوب رفع التعارض بين أحكامه وبين ثوابت الشريعة ؟ .

★ الموقف من المجتمع واقتصاده وفى أى اتجاه نسير إن أردنا تطبيق أحكام الشريعة ؟ .

★ الموقف من تحديد ما هو ثابت وما هو متغير في أحكام الشريعة الإسلامية ؟ .

★ الموقف من الآخر ومفهوم الآخر فى التراث الاسلامى وإلى أى حد يسمح هذا التراث بالاعتراف بالآخرين والتعايش معهم ؟ .

★ الموقف من الحكم وهل نأخذ بالحكم الدستورى البرلمانى الذى تتقرر فيه مسئوليه الحاكم أم أن الحاكم معصوم فى مجتمع تكون فيه الشورى لازمة وليست ملزمة ؟ .

★ الموقف من حقوق الإنسان وأولها حق المواطنة والمساواة أمام القانون وهل حق المواطنة يدور مع الدين أم يدور مع الولاء للوطن وحده؟ .

كل هذه قضايا الخ فى الحوار حولها إن شئنا لحوارنا أن يكون هاديا لخطواتنا إلى الأمام جلبا لمرضاة الله وبحثا عن الحقيقة وإيثارا لمصلحة الوطن .

ولنبدأ أولى خطواتنا بالبحث عن العقل في التراث الفقهى الإسلامى وهو الذى نخصص له هذا المؤلف .

الفصل الأول
المسلمون والتاريخ

ويخيل إليّ أن إحدى الآفات الكبرى فى العقل العربى والإسلامى المعاصر هى عيبة القدرة على الإدراك العلمى للتاريخ بل وفتور الرغبة فى هذا الإدارك . فنحن أكثر ميلا وتعاطفا وحبا للرواية والقصة والأسطورة منا تقبلا وتفهما للتاريخ كحقيقة موضوعية حدثت فى الزمان الماضى. والفرق بين منطق القصة ومنطق التاريخ أن القصة ننطق بها نحن ، فهى رواية للتاريخ كما نريد لا كما حدث فعلا، إنها اسقاط نفسي جماعى نفرغ فيه كل آمالنا وآلامنا واحباطاتنا وتصوراتنا عن الحياة ونصوغه فى شكل حوادث الزمان الماضى. ولا يهمنا كثيرا إن كان هذا كله قد حدث فعلا أم لا وإنما المهم هو الأثر النفسى الذى تحدثه الصياغة القصصية للتاريخ فى نفوسنا ووجداننا .

وقد عرف التاريخ الإسلامى طائفة القصاصين هذه التى كانت تمارس مهمتها فى القصص فى حلقات داخل المساجد ويروى لنا أحمد أمين فى فجر الإسلام أن «صورة هذا القصص أن يجلس القاص

في مسجد وحوله الناس فيذكرهم بالله ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث وقصصا عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك لا يعتمد فيها على الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب . قال الليث بن سعد هما قصصان ، قصص العامة وقصص الخاصة ، فأما قصص العامة فهو الذى يجمع اليه النفر من الناس يعظهم ويذكرهم ، فذلك مكروه لمن فعله ولمن استمعه ، وأما قصص الخاصة فهو الذى جعله معاوية : ولى رجلا على القصص فإذا سلم من صلاة الصبح جلس وذكر الله .. وقد نما القصص بسرعة لانه يتفق وميول العامة، واكثر القصاص من الكذب حتى رووا أن عليا بن أبى طالب طردهم من المساجد واستثنى الحسن البصرى لتحريه الصدق فى قوله» . ثم يبين لنا أحمد أمين كيف استخدم القصص أداة للتزييف فى الصراع السياسى فى المجتمع الإسلامى ثم ننتهى إلى نتيجة لابد أن تتنبه لها أذهان المثقفين والعامة فى عصرنا اليوم وهى أن هذا القصص «هو الذى ادخل على المسلمين كثيرا من أساطير الامم الأخرى كاليهودية والنصرانية ، كما كان بابا دخل الحديث منه كذب كثير ، وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية وقائع وحوادث مزيفة أتعبت الناقد وأضاعت معالم الحق» . «فجر الإسلام ١٥٩ - ١٦٠» (١) .

وقد ظل هذا الطابع القصصى فى إدراكنا لماضينا وروايتنا لتاريخنا، اى لادراكنا لذاتنا غالبا حتى على مؤرخينا الثقات . فالتاريخ

كما كتبه ابن كثير وابن الأثير وابن جرير الطبرى وابن طباطبا العلوى وابن اسحق لا يخلو فى كثير من أجزائه من جوانب قصصية اسطورية تنأى عن التصديق العقلى ولا تقف أمام التحليل العلمى. بل إن المؤرخين المحدثين من أمثال ابن إياس والجبرتى لم تسلم كتاباتهم من بعض الجوانب الأسطورية خصوصا عندما نراهم يتعرضون لأحداث لم يعاصروها .

بل إننى أقطع أن وعينا بالتاريخ مازال حتى الآن يخلط بوعينا بالقصة والأسطورة أى أننا ندرك التاريخ من خلال قدرتنا القصصية لا من خلال واقعنا الفعلى، وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا نسمى حرب الخليج بأم المعارك ولماذا سمينا هزيمة ١٩٦٧ بالنكسة بل ولماذا مازال البعض منا يردد بلهجة خطابية حماسية دون أى تحقيق علمى تاريخى أنه لن يصلح اخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها دون أن يعبأ بأن يبين لنا العوامل الاجتماعية والحضارية التى أدت إلى صلاح حال أولها والتى أدت بعد ذلك إلى تدهور هذا الحال وانحطاطه ودون أن يعنى ولو للحظه واحدة بالتوقف للتدبر فى الأسباب المطلوب الآخذ بها لكى ينهض بها حال اخر هذه الأمة .

نظرة قصصية أسطورية للتاريخ : كنا أمجادا وعلينا أن نعود لتراثنا لكى نعود أمجادا مرة ثانية .

أما وأنه قد قامت للإسلام والمسلمين دولة اتسعت وترامت خلال قرن واحد من الزمان لتشمل من حدود الصين شرقا إلى المحيط الأطلسى غربا ومن بلاد السرير والخرز فى اسيا وجبال البرنية فى آوروبا شمالا حتى بحر فارس وما يلى مصر من بلاد النوبة جنوبا ، فهذه إحدى الحقائق الكبرى فى التاريخ الإنسانى تماما مثل حقيقة توسع مدينة روما من مدينة صغيرة على شاطئ نهر التيبر فى القرن السابع قبل الميلاد لتصبح امبراطورية متسعة الأطراف بحلول القرن الثالث تحول معها البحر المتوسط إلى بحيرة رومانية وطنية . كما أنه من الحقائق الكبرى فى التاريخ الإنسانى تلك الحضارة العظيمة التى نشرها المسلمون فى مملكتهم (يستخدم المؤرخون تعبير المملكة الإسلامية إشارة إلى المجتمع الإسلامى فى مقابل الدولة الإسلامية إشارة إلى النظام السياسى) ، حضارة استفادت من الحضارات السابقة عليها للفرس والروم واليونان وطورتها واكسبتها طابعها الإسلامى الخاص لتصوغ بذلك دعائم كبرى لحركة تنوير كبرى تركت آثارها فى الإدارة والمال والاقتصاد والفقه وعلم الكلام واللغة والأدب بل وفى الفن والموسيقى والغناء والعمارة .

تلك حقائق كبرى لا سبيل للمجادلة فيها، والذين يستشهدون من التاريخ الإسلامى بمشاهد الأخطاء أو العثرات لإدانة هذا التاريخ مخطئون بطبيعة الحال إذ ينطلقون من استشهاداتهم بتعميمات غير

علمية وغير مقبولة . وقد وقعنا نحن فى هذا الخطأ فى بعض كتاباتنا المبكرة، ولا يقل عن ذلك خطأ أيضا الذين يحاولون أن يصوروا التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ مجتمع من الملائكة المعصومين الذين لا يخطئون ولا يقترفون الاثم ، مجتمع عم فيه الخير وعمت فيه الرفاهية، وصلحت فيه الأخلاق وانتشرت فيه الفضيلة وكان المسلمون فيه ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا . التاريخ الإسلامى تاريخ بشر جرى عليهم ما يجرى على البشر من طاعة ومعصية وزهد وطمع وقسوة ورحمة وطغيان ومودة وظلم وعدل وازدهار وتدهور . والبحث فى التاريخ الإسلامي شأنه شأن البحث فى أي تاريخ آخر هو بحث فى العمران البشرى - على حد تعبير ابن خلدون - ويجرى عليه ما يجرى على العمران البشرى من قوانين . فقد نصر الله المسلمين فى بدر وهم مؤمنون اتقياء، وانهزم المسلمون وفيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى أحد وهم أيضا مؤمنون اتقياء يدافعون عن الإسلام ويعملون على نشر رايته ، وكان عثمان بن عفان خليفة المسلمين ورعا تقيا . وكان اعداؤه فى الأمصار الذين قاموا عليه وقتلوه مسلمين يبحثون عن العدل. وكان الذين يطالبون بدم عثمان وتدعمهم عائشة (رضى الله عنها) أم المؤمنين مسلمين أيضا يبحثون عن العدل والقصاص ، ثم كانت الحرب بين على ومعاوية حربا بين مسلمين. وكان حصار عبد الملك بن مروان لمكة وضرب جيوش المسلمين الكعبة بالمنجنيق وقتل عبدالله بن الزبير

والتمثيل بجثته وصلبه كل هذا وما قبله وما تبعه كان صراعا سياسيا بين البشر لا دخل للإسلام كدين وعقيدة به .

سنجد في التاريخ الإسلامي هؤلاء الخلفاء الأنقياء الذين فهموا روح الدين وذادوا عنه وتفهموا ونشروا تعاليم العدل، والزهد مثل أبي بكر وعمر وسنجد في هذا التاريخ صورا شتى من الصراع السياسي بين الامويين والعلويين (وهو في أحد جوانبه صراع بين الدين كتعاليم والدولة كنظام سياسي تغلبت فيه الدولة في النهاية) . وسنجد صورا أخرى من الصراع بين بيوت قريش كالذي بين الأمويين والعباسيين وهو في صميمه صراع قبلي على السلطة والثروة استمرارا لصراعات قبائل بكر وتغلب وعبس وذبيان . سنجد كل هذا وأكثر وأقل من هذا مما لا شأن للدين به بل هو شأن بشري تجري عليه ما يجري على البشر من قوانين . وكما يحفل التاريخ الإسلامي بنماذج من الخلفاء الأنقياء الزاهدين كعمر بن عبد العزيز وأبي جعفر المنصور يحفل أيضا بنماذج من الخلفاء الجبارين كعبد الملك بن مروان الذي قال قولته المشهورة بعد مقتل عبدالله بن الزبير والله لئن آمرني أحدكم بعد يومي هذا بتقوى الله لقطعت رأسه . كما يحفل أيضا بنماذج من الخلفاء الماجنين الذين كانوا لا ينقطعون عن مجالس اللهو والشرب والغناء والمتعة مع القيان والغلمان من أمثال يزيد بن عبد الملك الأموي والمهدي العباسي ومن تبعه

من خلفاء آخربن كالرشيد والأمين الذى يقول عنه الطبرى إنه لما ملك «طلب الخصيان وابتاعهم وغالى بهم وصيرهم لخلونه فى ليله ونهاره ، وقوام طعامه وشرابه وآمره ونهيه .. ورفض النساء الحرائر والإماء حتى رمى بهم» . بل إننا سنجد المجون والتقوى يجتمعان فى الخليفة الواحد . فيحكى ابن خلدون عن الرشيد آنه وان لم يكن يعاقر الخمر الصرف إلا آنه كان يشرب نبيذ التمر على مذهب آهل العراق وكان يحافظ على الصلوات والعبادات ويصلى الصبح فى وقته ويغزو عاما ويحج عاما . ويحكى عنه صاحب الأغانى أنه كان من آغزر الناس دموعا وقت الموعظة وآشدهم عسفا وقت الغضب والغلظة . وسنجد آيضا فى التاريخ الإسلامى ولاة وخلفاء تتسع صدورهم لمعارضة الرعية لهم ويسمحون بمجال واسع لحرية الرأى ، ونجد حكاما آخرين تضيق صدورهم عن هذا كله ويستدعون الجلاد عند أول بادرة معارضة سنجد عمر بن الخطاب الذى يقبل معارضة المرآة له ويقول قولته المشهورة : اصابت امرآة واخطأ عمر ، ومن ذلك آيضا ما روى عنه رضى الله عنه آن رجلا قدم عليه من الشام فأخبره بكفر آحدهم بعد اسلامه ، وان عنقه قد ضرب فقال . «هلا حبستموه فى بيته ثلاثا وآطعمتوه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله يتوب ويراجع آمر الله : اللهم إنى لم آحضر ولم آمر ولم آرض إذ بلغنى ، اللهم إنى آبرآ إليك من

دمه» وممن اشتهر عنهم التسامح وحب المجادلة والمناظرة واحترام العقل الخليفه العباسي المأمون يروى عنه أنه أمر بحمل نصراني أسلم وارتد إليه في بغداد «فسأله : ما الذي أوحشك في الإسلام، فقال المرتد اوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف في دينكم، فظل المأمون يحاوره ويقنعه ان الاختلاف تخفيف ورحمه وضرورة ، ثم قال له · «ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام انبيائه وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع الينا على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة» فرجع الرجل إلى الإسلام فخر المأمون ساجدا (٢) (ضحى الإسلام ، ج١ ص ٣٦١) وإلى جوار ذلك نرى في التاريخ الإسلامي خلفاء آخرين لم تكن تحتمل صدورهم المجادلة في الدين أو العقيده وغيرهم كانوا ينكلون بخصومهم السياسيين بدعوى تهمة الزندقة – ولتهمة الزندقة هذه تاريخ ممتد في المجتمعات الإسلامية. ويروى البخاري أن عليا بن أبي طالب قد اتي إليه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولقتلتهم لقوله (صلى الله عليه وسلم) من بدل دينه فاقتلوه . وفي العصر العباسي تحدثنا كتب التاريخ الإسلامي أن الخليفة المهدي كان يطارد الزنادقة ويقتلهم في كل مكان حتى أنه أمر وزيره أبا عبيد الله معاوية بن يسار بقتل ابنه في مجلسه

تقربا إلى الله به لأنه نسى بعض آيات القرآن . بل إن نفس الخلفاء الذين يشهد لهم التاريخ بإشاعة مناخ حرية الرأى نجدهم ينقلبون فجأة وينكلون بخصومهم العقائديين من أهل الفقه كما فعل المأمون مع خصومه الفكريين فى محنة خلق القرآن؛ وعلى حين اتسع صدر كثير من الخلفاء العباسيين للهجاء والنقد شعرا ونثرا نجدهم ينكلون بوزرائهم ويعملون فيهم القتل والصلب لأول بادرة خلاف حتى أنه يندر أن نجد وزيرا عباسيا لم يلق مصير القتل على يد الخليفة .

★★★

التاريخ الإسلامى إذن هو تاريخ بشر بأهوائهم وصراعاتهم به العدل والظلم والزهد والطمع والحرية والاستبداد ، وهو كذلك لا لأنه تاريخ اسلامى بل لأنه تاريخ مسلمين ومن هنا فإن الدعوة إلى عدم تديين التاريخ هى فى حقيقتها دعوة إلى احترام موضوعيته وقراءته قراءة صحيحة فضلا عن عدم تحميل الإسلام أخطاء المسلمين ونزواتهم السياسية والدنيوية .

★★★

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحا يلح على إجابة منصفة : ما موقع الإسلام كدين وعقيدة وتعاليم من تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى الناحية المقابلة هناك سؤال لا يقل عنه أهمية عن موقع التاريخ من الإسلام كدين وعقيدة ونظام ؟

الاجابة عن هذين السؤالين اجابة موضوعية ومنصفة هي في الواقع المناط الحقيقي لاي حركة تنوير إسلامية حقيقية بوسعها أن تقيل المجتمعات الاسلامية من عثراتها الفكرية والعقائدية والمذهبية والسياسية هذه القضية الكبرى – قضية الإسلام والتاريخ – تتجنبها وتشوش وتعتم عليها، وترهب من يقترب منها ارهابا بالدفع والكلمه معا قوى كثيرة . إما لمصالح سياسية وإما لكسل عقلي وإما لجهل وتعصب وإما تمسكا بمواقع فكرية ومهنيه لن يحميها إلا تغليب النقل على العقل والموروث على المفهوم والماضي على الحاضر والمستقبل .

وعلى أي حال فلا نريد أن نستبق الحديث بتقديم إجابة عن هذين السؤالين . وليس في استطاعتنا ان نقدم هذه الإجابة على عجالة دون فحص وتمحيص واستشهاد وروية . لأن الطريق إلى معرفة علاقة الدين بالتاريخ على وجهها كالصراط الرفيع الممتد إلى الحقيقة الغالية تقع عن يمينه وعن يساره السنة مشتعلة من لهب الالحاد والزندقه وما يتبعهما من عذاب دنيوي وآخروي . بل إن السائر على هذا الصراط يبتغي الحقيقه لن يسلم من كرات اللهب يلقيها عليه هؤلاء الذين لا يريدون له الوصول إلى الحقيقة حفاظا على مصالحهم ومسلماتهم التي هي ابعد ما تكون عن حقيقة الدين وجوهره .

لقد حدثت محاولات عديدة للاقتراب من هذه القضية المحورية اقترب

بعضها من الصواب او ابعد عنه ، ولكن القاسم المشترك بين هذه المحاولات انها إما قمعت قمعا شديدا من مختلف الاتجاهات وإما قوبلت بالتجاهل ولم تحظ بحوار حقيقى هادئ محترم بناء. فى رسالة الصحابه تحدث ابن المقفع عن المصلحة والعدل كأساس للتشريع ولكنه فى نهايه حياته اتهم بالزندقة ثم قتل لزله منه على يد الخليفة المنصور. واقترب نجم الدين الطوفى من اعتبار المصلحة مصدرا مستقلا للتشريع يخصص به النص فاتهم من أهل النقل بالرافضية والشيعية وأخرج من الملة . وحديثا تحدث الإمام محمد عبده بمثل ما تحدث به الطوفى فتجاهله الجميع ، وفى زماننا اخطأ طه حسين او اصاب بما ذكره فى كتاب الشعر الجاهلى عن التحقيق التاريخى للقصص الدينى ولكن مجرد اقترابه من قضية الدين والتاريخ أثار عليه ثائرة أهل النقل واتهم بالكفر والزندقة ، وغير بعيد عنا ما حدث لنصر إبو زيد فى كتابه مفهوم النص وكتابه عن الامام الشافعى ، لا نقول إننا نسلم بما ذكره هؤلاء وغيرهم فى كتاباتهم ولكننا نقول ان العقل الإسلامى مازال عييا حتى الآن عن صياغة علاقة واضحة بين الإسلام والتاريخ من حيث تأثير كل منهما على الآخر .

ويقينى أن التصدى الحقيقى والموضوعى لهذه القضية الكبرى كفيل بحل كثير من المعضلات التى يعانيها المجتمع الإسلامى والعقل الإسلامى الآن . ومثلما كتب ابن رشد رسالته عن «فصل المقال فيما

بين الحكمة والشريعة من اتصال» فإنني أدعو المتكلمين المسلمين المعاصرين إلى التصدى لفصل المقال فيما بين الشريعه والتاريخ من اتصال أو انفصال.

أقول اننى أدعو المتكلمين المحدثين للتصدى لهذه القضية الكبرى ولا أدعو الفقهاء كما أننى لا أدعو الجهلاء من المتذمرين والمتمردين ، لا أدعو الفقهاء لأن تكوينهم المعرفى وأدواتهم المنهجية أبعد ما تكون عن الإقرار بدور التاريخ فى تكوين الاحكام الشرعية ، فهذه الأحكام كلها عندهم مقدسة لمصدرها الالهى ، ودور العقل الإنسانى هو دور استكشافها والتوصل إليها عن طريق استخدام الأدوات الشكلية المقررة فى علم اصول الفقه ، ولا نريد الآن أن ندخل فى مناقشة تفصيلية ليس هذا محلها عن دور التاريخ فى صياغة هذا البناء المعرفى الفقهى بأكمله، ولا بتطور هذا العلم ذاته متأثرا باعتبارات التاريخ، ولكننى أكتفى هنا باقرار حقيقة أن تجاهل الفقهاء للتاريخ وادعاءهم احتكار الوصول إلى الحقيقة الالهية لأنه لا توجد فى نظرهم حقيقة تاريخية ، هذا المنطق هو الذى أدى بنا فى النهاية إلى منطق التكفير ، لأنه مادامت الحقيقة إلهية بحكم مصدرها فلابد أن تكون واحدة وان يكون ما عداها كفرا بها ، ولا ينال من ذلك ما أقر به الفقهاء أنفسهم من الحق فى الخلاف لأن هذا الاقرار كان تسامحا منهم فى مرحلة

الازدهار الفكرى أما فى مرحلة التدهور الحضارى أو فى فترات التمرد السياسى فقد أدى منطق الفقه فى استنباط الحقيقة الالهية إلى شيوع الاعتقاد بكفر الآخرين حتى أتى على المسلمين حين من الدهر اختلفوا فيه فى صحة زواج الحنفيه بالشافعى فقال بعضهم لا يصح لأنه يشك فى ايمانها وقال البعض الآخر يصح قياسا على الذمية (٣) (السيد السابق فقه السنة ، جـ١ ، صـ١٠) .

ولهذا كان الخلاف بين المتكلمين. أى الفلاسفة المسلمين الذين يعملون العقل والفقهاء من الشكليين الذين يغلبون النقل وإن خالف العقل ومنطق التاريخ احد المعالم الكبرى فى الصراع الفكرى فى التاريخ الاسلامى . بل لقد أحدثت المغالاة فى الشكل وفى تغليب النقل على العقل رد فعل داخل مجتمع الفقهاء نفسه ، فهذا هو ابن قيم الجوزية يخرج على الأمة الاسلامية فى القرن الثامن الهجرى بكتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» يعقد فيه الأبواب تلو الابواب عن أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل وينهى عن التقليد وعن الاستنان بالرجال ويورد الأدلة النقلية والعقلية على حرمة التقليد .

★★★

نعود إذن إلى السؤال الذى نطرحه على المتكلمين المحدثين للإجابة عنه عن أثر التاريخ فى الاسلام وأثر الاسلام فى التاريخ ونقترح

مجموعة من المبادىء الحاكمة التي نظن أنها قد تحل كثيرا من الاشكاليات الراهنه وهى .

اولا : أن العقيدة الاسلامية كما وردت فى كتاب الله وفى سنة رسوله كانت هى المحرك الأول والدافع الأساسى لنشأة الدولة الإسلامية فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتوسعها فى عهد الخليفتين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . فى هذا العهد العظيم كان الإسلام حقا وصدقا دينا ودولة شريعة وسياسة دنيا ودينا .

ثانيا . انه منذ عهد عثمان رضى الله عنه بدأ الصراع بين اعتبارات الدنيا والسياسة يمثلها الآمويون واعتبارات الدين والتقوى ويمثلها الهاشميون وقد حكم هذا الصراع جزءا كبيرا من مسار التاريخ الإسلامى .

ثالثا انه فى البحث عن موقع الإسلام كعقيدة وتعاليم فى التاريخ الإسلامى فلعله من المناسب أن نميز بين الدولة الإسلامية (ويقصد بها المؤرخون انظمة الحكم) وبين المملكة الإسلامية (ويقصدون بها المجتمع بكافة خلاياه) .

رابعا اما عن الدولة فقد بدأت منذ العصر الأموى ملكا عضودا لا شأن له بتعاليم الاسلام ولا شان لتعاليم الإسلام به ، صراع سياسى بحت يحكمه منطق القوة والدهاء والمغامرة والمصلحة، ولم تكن البيعه رغم اطناب الفقهاء فى بيان شروطها، لم تكن من الناحية

التاريخية الا غطاء شرعيا يستر به الخلفاء اطماعهم السياسية ، أما المبدأ الحاكم فقد كان أن من اشتدت شوكته وجبت بيعته .

خامسا : أما على مستوى المملكة الإسلامية أى المجتمع فى أدق خلاياه فقد كان من الناحية الثقافية والإجتماعية يعيش اسلامه صباحه ومساءه وبنفس شرائحه اسلاما فى اسلام رغم تأثير الخلافات الاجتماعية لكل قطر فى فهم الناس للإسلام واحكامه .

★★★

هذه المبادئ الخمسة نحسبها هادية لأي نقاش حول دور الإسلام فى تاريخ مجتمعاته ، ويبقى بعد ذلك الحديث عن دور التاريخ فى صياغة احكام وتعاليم الإسلام ولهذا حديث قادم .

الفصل الثانى

النهى عن الاتباع والتقليد

«لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» قول تردد قديما على لسان زياد بن أبى سفيان متوعدا أهل البصرة . وأزيد على ذلك لا يفسد هذه الامة إلا بما فسد به أولها ، والحق أن ما صلح به أول هذه الأمة ليس مجرد التمسك بظاهر الدين وطقوسه وإنما التمسك مع ذلك بمقاصده ومراميه ، صلح أول هذه الآمة بنهضة العقل وقوة العزيمة بالإيمان وفتح الأبواب أمام امتزاج الثقافات وفسد آخر هذه الامة لغلبة مصالح الساسة ومطامعها لدى فئات المسلمين وطوائفهم على صالح الأمة العام وانغماس الحكام فى اللهو والترف وكثرة حركات الانشقاق والخروج نتيجة عدم اعتماد أسلوب معترف به للمعارضة السياسية وغيبة العقل ، وهكذا حق على المسلمين ما حق على غيرهم من قانون تدهور الحضارات كما ورد فى القرآن الكريم بقوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

لما اشتدت وطأة الخوارج على العراق فى عهد معاوية عهد إلى زياد ابن ابى سفيان بولايه البصرة وخراسان لكى يعيد النظام وينهى سطوة الخوارج ويقضى على الفسق الذى كان مستشريا بالمدينة ، فقدم اليها فى عام ٤٥ هـ وخطب خطبته التشهيرة بالبتراء لانه لم يحمد الله فيها ، ومما قال .. «حرام على الطعام والشراب حتى اسويها بالأرض هدما واحراقا ، إنى رايت اخر هذا الامر لا يصلح إلا بما صلح به أوله : لين فى غير ضعف وشدة فى غير عنف . وإني أقسم بالله لآخذن الولى بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصى والصحيح منكم فى نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم اخاه فيقول أنج سعد فقد هلك سعيد او تستقيم لى قناتكم» وهذا فى علمنا القاصر اول من قال فى الإسلام هذه القولة التى أصبحت بعد ذلك قولا مأثورا : « لا يصلح أخر هذا الامر الا بما صلح به أوله» مع أن ما صلح به حال أوله شئ مختلف ومناقض لما أقسم ان يأخذ به أمر المسلمين الولىّ بالمولى والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والمطيع بالعاصى ، متجاهلا امره تعالى ألا تزر وازره وزر اخرى وغافلا عن أن اول هذه الأمة قد صلح برحمة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتقوى ابى بكر وعدل عمر وزهده .

أليس من الأولى والأنفع لنا أن نقول بأنه لن يصلح امر هذه الأمة إلا بالأخذ بأسباب صلاح أمر الأمم فى عصرنا وهى العقل والعلم

والعمل وهي كلها امور من صميم تراثنا الإسلامي في نقاته وأصالته الأولى؟

الاولى بنا دلك ، ولكنها آفة من آفاتنا العقلية ، الحنين الرومانسي إلى الماضي دون النظر إليه نظرة نقدية . فالزمان عندنا يسير إلى الوراء ولا يتقدم الى الامام . وآحلامنا كلها في اجترار الذكرى وليست في استشراف المستقبل ، مع أن المسلمين الأوائل امتدت احلامهم إلى الأخذ بأسباب حضارات الفرس والروم والكلدان والسريان إلا آننا في بناتنا العقلي قاصرون عن ذلك .

هذه الحالة من الركود العقلي، وهذه النزعة إلى اجترار الماضي وإعادة انتاجه كما كان بالضبط كطريق نراه وحيدا للتقدم ، هي التي دفعت مؤرخا مستشرقا معروفا مثل جوستاف جرونيباوم إلى التطرف والمغالاة بمحاولة تصوير معاداة التطور كطابع أصيل في العقل الإسلامي ، ففي كتابه : «إسلام العصر الوسيط - دراسة في التوجه الثقافي» ، والذي ترجمه بعد ذلك المترجم الفذ الأستاذ عبد العزيز جاويد تحت عنوان حضارة الإسلام ، يلصق المؤلف بالمسلمين كراهية التطور والحنين المرضي إلى الماضي فيقول « مع ذلك فالمسلم يكره التغيير . فالحياة المثالية والمجتمع المثالي عنده يتسمان بالثبات والقرار، وبينما الغرب يتوقع أن يكون التغيير إلى ما هو أحسن ، نرى المسلم

بجزم ان امره لن يكون إلا إلى ما هو أسوأ . وخير عهود الإسلام فى رأى المسلم هو عهده الأول ثم يستطرد قائلا : «هذا الميل صوب الماضى ، وهذا التلهف على الساكن الراكد ليس له فى لغة التحصيل والتقدم إلا معنى واحد ، هو تحقير الأصالة والابتكار ، لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ ، وباتت الألفاظ تعظم المعنى مرتبة . وكان الابتهاج بالشكل كوقاية للذات من كل بدعة مفسدة من أقوى العوامل التى ظاهرت السبك الأدبى للعاطفة والفكر ذلك السبك الذى قدر للإسلام ان يستكين له فى امتثال بديع» (٤) (ص ٣٠٧) .

وواضح لكل ذى بصيرة عدم دقة التقريرات السابقة وعدم موضوعيتها ، ولا أحب آن استغرق فى فاصل ممتد من سب الاستشراق وأهله كما يحلو للبعض أن يفعلوا منحررين من تبعة البحث الجدى والمضنى عن الحقيقة بإيثار سهولة السب واللمز، وهو منهج معتمد اليوم ومن موروثات عصر التدهور ، ولكن يكفينى أن أشير إلى أمر واضح هو خلط المؤلف بين الإسلام كنظام من العقائد والمبادئ والأفكار وبين ما آل إليه الواقع الاجتماعى للمسلمين فى فترات التدهور الحضارى ، وهو خلط غير مشروع وغير مقبول علميا فى نفس الوقت إن المسلمين مأمورون ديانة بعدم الارتكان إلى اتباع ما كان عليه السلف ومأمورون بإعمال العقل والسعى إلى التجديد والابتكار . فالقرآن الكريم يدين إدانة صريحة منهج اتباع السلف والركون إلى

التقليد ومحاكاة الماضى ، يقول تعالى : «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا إنا بما ارسلتم به كافرون» . (الزخرف ٢٢ – ٢٤) . ويلاحظ الدكتور محمد فتحى عثمان فى دراسته الرائدة عن الفكر الإسلامى والتطور (ولا أعرف كيف سلم هذا العمل الجاد والمبدع من هجمات من نذروا أنفسهم لذلك) يلاحظ ملاحظة ذكية عن الربط الموجود فى هذه الآية الكريمة بين الرجعية والتقليد من ناحية والطبقية واحراز الامتيازات من وراء الوضع القائم من ناحية أخرى (٥) (ص ١٠٠) وتتعدد الآيات فى القرآن الكريم الدالة على النهى عن اتباع السلف وذم ذلك فى الأمم السابقة ، «قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا» (٦) (يونس – ٧٨) ، «قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين» (٧) (الأنبياء – ٥٣) ، «قالوا بل وجدنا اباءنا كذلك يفعلون» (٨) (الشعراء – ٧٤) ، «قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا» (٩) (لقمان – ٢١) ولا يقال فى ذلك أن النهى عن إتباع السلف وادانته ينصرف إلى الأمم السابقة على الإسلام إذ لا يعقل أن يدين القرآن آفة عقلية فى غير المسلمين ثم يقرها فى المسلمين . فالنهى عام والإدانة عامة والأمر باتباع العقل والتجديد والابتكار عام أيضا : «أولم يتفكروا فى أنفسهم ، ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى، وإن

كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون . أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة وآثارا فى الأرض وعمروها أكثر مما عمروها . وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» (١٠) (الروم ٨ - ٩) بل إن الدعوة إلى تدبر التاريخ ونقده وعدم الاستسلام له صريحة فى هذه الآية، فالمسلمون مأمورون بتتبع أسباب ازدهار العمران البشرى فى الزمان الماضى (كانوا أشد منهم قوة وآثارا فى الأرض) ومأمورون أيضا على وجه اللزوم والاقتضاء بتتبع أسباب تدهور هذا العمران . فكيف يقال بعد ذلك إن الإسلام يأمر اتباعه أو يحملهم على الاستسلام للماضى ، إن هذه (الماضوية) إن صح التعبير هى آفة في فكر المسلمين أنفسهم إذ غفلوا فى عصورهم اللاحقة عن موقع العقل وقيمة الابتكار فى العقيدة الإسلامية .

★★★

لقد اعتمد العقل الإسلامى فى القرون الأولى منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وانقطاع الوحى مجموعة من الأدوات المنهجية للتعرف على حكم الشرع فيما يعرض لهم من مسائل ، وسمى الجهد العقلى فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالفقه . وسميت قواعد الاستنباط هذا أى الأصول المنهجية التى يتم بها التعرف

على الحكم من مصدره بأصول الفقه ، وتعددت المذاهب الإسلامية التى تعرض للأحكام الشرعية وأصول استنباطها ما بين أهل حديث بالمدينة وأهل رأى بالعراق تم ما بين شيعة وسنة ، فى داخل أهل السنة تعددت المذاهب أيضا ما بين حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة . وتفرعت عن كل مذهب فروع بتعدد شيوخه واختلاف مناهجهم فى إطار الأصل العام. ولم يأت على الأمة القرن الثامن الهجرى إلا وقد تراكمت فى التراث القانونى الإسلامى مجموعة هائلة من الحلول للمسائل التفصيلية بحيث يحار المسلم بأيها يأخذ على تناقضها . حقيقة أنه قد شاع الاعتقاد بأن فى الاختلاف رحمة وسعة على المؤمنين ، ولكن ساد أيضا خاصة فى فترات التدهور الحضارى وشيوع التقليد على التجديد التعصب المذهبى بحيث أصبح اتباع كل فريق ينظرون إلى مذهبهم على أنه الحقيقة وحدها وما سواه باطل وكفر . فاختلفوا كما ذكرنا فى صحة زواج الشافعى من الحنفية وأجازه بعضهم قياسا على الذمية .

★★★

هذا الوضع المأساوى الذى آل إليه العقل الإسلامى من تركه التجديد إلى التقليد والعقل إلى الاتباع استنفر أحد تلامذة ابن تيمية وهو ابن قيم الجوزية المولود سنة ٦٩١ هـ إلى شن الحرب على التقليد والاتباع فى أهم كتبه وهو «إعلام الموقعين عن رب العالمين» وحتى

تكون كلمتنا عن الشيخ الفقيه الجليل فى محلها ، وحتى لا ينبتسر أقواله أو نحملها على غير ما أراد لها ، وجب علينا أن نقرر أنه وإن نهى عن التقليد وقبحه فقد كان يعني بالتقليد تقليد المفتين أى أصحاب المذاهب وتابعيهم ، أى أنه كان من أصحاب النقل لا من أصحاب العقل كالمعتزلة، فقد كان يلتمس آراءه فى فقه الكتاب والسنة وما كان عليه أصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكان يرى استحالة تعارض العقل والقياس الصحيح مع نص ثابت فى كتاب أو سنة . فليس فى الشريعة شئ على خلاف القياس ، والعدل هو مناط الشرع كله . لم يكن ابن قيم الجوزية إذن من الذين يعقدون مقابلة بين العقل والنقل عن الكتاب والسنة والصحابة ولا الذين يبحثون فى التعارض بين النص والمصلحة ولأيهما الغلبة ، وإنما عقد بجهد علمى قذ مصالحة بين العقل والنقل باعتبار أن العقل كل العقل فيما هو منقول عن الكتاب والسنة، وبهذا فهو «لا يقدم على القرآن والسنة شيئا ، ولا يعدل بأقوال الصحابة أقوال غيرهم ، ثم يلجأ إلى القياس حين لا يجد قرآنا ولا سنة ولا قول صاحب ويرى القياس تطبيقا لمبدأ العدل حيث لا يجوز التفريق بين المتماثلين ولا الجمع بين المختلفين فى الحكم» (١١) (مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠) .

ولسنا الآن فى مقام تحليل كتابات ابن قيم الجوزية وموقعها الدقيق بين فريقى النقل والعقل فى التاريخ الفقهى الإسلامى ؛ وإن كان واضحا

من كتاباته انه لا يرى المعقول إلا فيما هو منقول عن الكتاب والسنة والصحابة بل إن القول بغير ذلك يخالف الإيمان عنده وأنه من آهل الحديث لا من آهل الرآى وهو يستشهد على انكار الرآى كمصدر للتشريع بأقوال من الخلفاء الراشدين اجمعين وعدد من الصحابة وإن كانت استشهاداته محل نظر بطبيعة الحال ، هو من آهل النقل والحديث قولا واحدا لا خلاف فيه وإنما اسهامه الأكبر فى التاريخ العقلى الإسلامى آنه نهى عن تقليد آصحاب المذاهب وذم التعصب لها ، وهذه فى جوهرها دعوة لتحرير العقل الإسلامى من اسار الاتباع والتقليد وحثه على الابتداع والابتكار والتفكير لآنه لا يتقيد إلا بالأدلة الشرعية فى الكتاب والسنة وإن كانت هذه الدعوة لم تؤت ثمارها حتى يومنا هذا بدليل ما نشهده على الساحة الإسلامية أو على الأصح ساحة من يزعمون التحدث باسم الإسلام من تعصب ومطاردة واستحلال للأنفس والأموال بغير ما آحل الله . وبالتالى تصبح تعاليم ابن قيم الجوزية مطلوبة الآن للرجوع بالإسلام إلى مصادره النقية الأولى وللتحرر من سلطة السلف على الخلف ولإشاعة مناخ الحرية والتسامح فى العقل الإسلامى .

يقول ابن قيم الجوزية : «ثم خلف من بعدهم خلوف فرقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ، وتقطعوا آمرهم بينهم زبرا

وكل إلى ربهم راجعون ، جعلوا التعصب للمذاهب ذبانتهم التى بها بدينون ورءوس اموالهم التي بها يتجرون ، واخرون قنعوا بمحض التقليد وقالوا : « إنا وجدنا آباءنا على آمة وإنا على آثارهم مقتدون» والفريقان بمعزل عما ينبغي من الصواب» ؛ وهو لهذا يخرج المتعصب من زمرة العلماء (١٢) (طبعة دار الحديث ص ١٦) .

وبعدما يعقد بابا لبيان أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل يحاول فيه التوصل إلى الحكمة التى من أجلها شرعت الأحكام الشرعية ، وهى محاولة قد يتفق معها البعض وقد يختلف ، ونبقى فى النهاية محكومة بالاطار الثقافي والفكرى في عصره ، إلا أن أهميتها تظهر فى أنها محاولة صادقة لإعمال العقل في الأحكام الشرعية رغم أن المعقول عنده هو المنقول عن الكتاب والسنة ولا يتصور أن يكون المعقول خارجا عنهما لأن ذلك نقيض الإيمان ، بعد ما يطنب القول فى ذلك يشهر قلمه للهجوم على الإتباع والتقليد . والذى دفعه إلى ذلك تلك الحالة من التضارب فى الآراء التي وصل إليها الفقه الإسلامى فى عصره ، وهو تضارب ليس فقط بين اتباع مختلف المذاهب بل فى داخل المذهب الواحد . فيعقد ابن قيم الجوزية بابا بعنوان «المقلدون يتضاربون فى أقوالهم» يعدد فيه أمثلة لما يزيد على ستين وجها من أوجه التناقض والتضارب الفقهي ثم يتبع ذلك قائلا. «وهذا كثير جدا ، والمقصود أن التقليد حكم عليكم

بذلك ، وقادكم إليه فهرا ، ولو حكمتم الدليل على التقليد لم نقعوا فى مثل هدا ، فإن هذه الاحاديث (بقصد الاحاديث النبوية التى إليها استند المقلدون) إن كانت حقا وجب الانقياد لها ، والاخذ بما فيها ، وإن لم تكن صحيحه لم يوخذ بشئ مما فيها ، فاما ان نصحح ويوخذ بها فيما وافق فول المتبوع ، وتضعف او ترد إذا خالفت فوله ، آو تتول فهذا من أعظم الخطأ والتناقض (١٣) (ص ١٩٤) .

يريد ابن فيم الجوزية أن يقول لنا ان المقلدين والفقهاء المتأخرين كانوا يجعلون الحديث النبوي صحيحا أو ضعيفا وفقا لما إذا كان يوافق مذهبهم ام لا . اى إنهم كانوا يحكمون المذهب في الحديث ولا يحكمون الحديث في صحة المذهب .

وقريب من هذا ما آشار إليه احمد آمين فى فجر الإسلام وضحاه من إكثار التابعين وتابعيهم من وضع الاحاديث لخدمة الأغراض السياسية والمذهبية . ونحن عندما نستند إلى كلام ابن فيم وآحمد آمين فى الحديث لا نقصد اطلاقا النيل من السنة المشرفه ، وإنما عاصمنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «من كذب علىّ عامدا فليتبوا مقعده من النار» وكثير هم الكاذبون بإقرار المحدثين آنفسهم . يقول آحمد امين «من الغريب آننا لو اتخذنا رسما بيانيا للحديث لكان شكل هرم طرفه الدبب هو عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ثم ياخذ فى

السعة على مر الزمان حتى يصل إلى القاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول مع أن المعقول كان العكس » ويقدم أحمد أمين أمثلة عديدة مستمدة من طبقات ابن سعد وابن خلكان وابن صخر وغيرهم على وضع الأحاديث فى عهد الأمويين لمصلحتهم وفي عهد العباسيين لتأييدهم وذم الأمويين ، وعن آثر أصحاب الديانات من يهود ونصارى ومجوس وآثر الشعوبيين فى وضع الأحاديث ، بل والأهم من هذا مما يتصل بحديث ابن قيم الجوزية الذى أوردناه ما يذكره أحمد أمين من أن : خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأى حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث لملء الفراغ الذى لم يرد فيه حديث وذلك قد يكون فى حكمه موافقا لأهل الرأى ولكنهم يتسترون به جريا على مذهبهم من اتباع الحديث وقد يكون مخالفا فى حكمه لمذاهب أهل الرأى فيكون الحديث سلاحا لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأى (١٤) (ضحى الإسلام – جـ٢ – ص ١٢٧) ، وهذا يفسر ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية من أن المقلدين كانوا يضعفون الحديث أو يصححونه تبعا لمذهبهم . وعموما فإن لهذا الأمر كله حديثا مقبلاً بما يحفظ على السنة النبوية قدسيتها كمصدر للتشريع وبما يدفع عنها فى نفس الوقت غائلة الواضعين والمنتطعين معا .

نعود إلى ما ذكره ابن قيم من نهى عن التقليد والاستنان بالفقهاء .

بذل ابن القيم جهدا فكريا رائعا فى الرد على من أجاز التقليد

بحجج عقلية وأورد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم وعقد مجلسا للمناظرة بين مقلد وصاحب حجة ينتصر فيه لأصحاب الحجة الذين يلتمسون الحجة من مصادر التشريع مباشرة (القرآن والسنة) ويدحض فيه حجج المقلدين ، ومن أهم ما قاله فى هذا الشأن : «والعجب أن كل طائفة من الطوائف ، وكل أمة من الأمم تدعى أنها على حق، حاشا فرقة التقليد لا يدعون ذلك ، ولو ادعوه لكانوا مبطلين ! فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادهم اليه وبرهان دلهم عليه وانما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل ولا الحالى من العاطل » ثم يستطرد قائلا : «وأعجب من هذا أنهم مصرحون فى كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه ، وأنه لا يحل القول به فى دين الله ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته ، ومنهم من صحح التولية وابطل الشرط » (١٩) (ص ١٧٨ ، ١٧٩) والامام هنا بتعبيرنا اليوم هو المشرع والحاكم هو القاضى ، أى أن ابن قيم يرى عدم جواز النص فى القانون على اتباع مذهب معين لأن هذا شرط فاسد لا يصح قد تبطل معه ولاية القاضى فى بعض الآراء.

فما القول إذن فيما تنص عليه المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والتى توجب على القاضى الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة عند سكوت التشريع ، وهو النص

النافذ بيننا اليوم والذى يحاكم بمقتضاه المفكرون ويفرق استنادا إليه بين المرء وزوجه البس هذا فى رأى ابن قيم الجوزية حروجيا عن صحيح الدين ؟

إن هذا وحده شاهد على أن دعوة ابن قيم للنهى عن التقليد والحث على الاجتهاد والرجوع بالشريعة إلى مصادرها الأولى لم تجد أذنا صاغية لدى المسلمين ، فهى دعوة تبعاتها ثقال ، أخفها صحوة العقل وإعمال الفكر وهو أمر يؤرق كسالى العقل الذين يؤثرون الاتباع على التجديد .

ان هذا الفقيه العظيم لا يقابل بين المعقول والمنقول عن كتاب الله والسنه الصحيحة لرسوله بل يرى العقل كل العقل فى هذا المنقول المتواتر ،إنه لا يرى ثمه تعارضا بين النص والمصلحة والعدل ، فالنص والعدل والمصلحة متلازمات لا انفصال بينها ، والتطبيق الصحيح للنص لابد أن يحقق المصلحة والعدل وينفى الجور والظلم أى أنه لا يتصور عقلا وباستخدام مناهج الشريعة نفسها تعارض النص مع المصلحة والعدل لان المصلحة والعدل ليسنا شيئا خارجا عن النص بل هما من مكوناته ومراميه يقول فى حديثه عن بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد : « هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم مصالح العباد

فى معاش " ، وهى عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن آدخلت فيها بالتأويل» .

تلك هى ملامح الصحوة الكبرى التى دعا إليها ابن قيم الجوزية فى العقل الإسلامى . ودعوته كما ذكرنا مرارا فى اطار النص الشرعى من الكتاب والسنة ، والمعقول ينظر إليه من خلالهما ، والمصلحة هى ما أتى به النص ، والشريعة عدل ورحمة كلها من خلال الأدوات التى جاء بها علم أصول الفقه كتقييد المطلق وتخصيص العام وسد ذرائع الفساد واباحة الضرورات وغير ذلك حتى وأنه نهى عن النهى عن المنكر إن كان يترتب على هذا النهى منكر أكبر ، يقول رحمه الله : «سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه يقول : مررت أنا وبعض أصحابى فى زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر ، فأنكر عليهم من كان معى ، فأنكرت عليه وقلت له : إنما حرم الله الخمر لأنها تبعد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يبعدهم الخمر عن قتل النفوس وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعهم ».

فأين هذا الفهم للشريعة السمحة من فهم من آعدوا قوائم للمفكرين يلاحقونهم بالاغتيال الجسدى أو المعنوى بدعوى الردة ، إنها غيبة العقل وغيبة الفهم الصحيح للإسلام معا .

الفصل الثالث

العقل والنقل

العقل فى تاريخ الفكر الإسلامى إما أن يراد به مقابلة النقل فيقال أهل النقل وأهل العقل وإما أن يراد به تبصر الحكمة والمعقول فيما آتى به المنقول . ولا نبالغ كثيرا إن قلنا ان مفهومى العقل والنقل بهذا المعنى قد حكما تاريخ الفكر الإسلامى بأكمله فانقسم الفقهاء من أهل النقل إلى أهل حديث بالمدينة يغلبون النقل على العقل وأهل رأى بالعراق يفسحون مكانا للعقل إلى جوار النقل. كما جرت المقابلة بين الفقهاء الذين يستخرجون الحكم الشرعى من دليله فهم أقرب إلى النقل وبين المتكلمين الذين يبحثون فى القضايا الفكرية الكبرى كالجبر والاختيار وأوصاف الله وذاته والعدل والتحسين والتقبيح العقليين إلى آخر ذلك وفى داخل فريق المتكلمين جرت المقابلة بين المعتزلة الذين يقيمون للعقل اعتبارا كبيرا ، والأشاعرة الذين يمثلون فكر أهل السنة ويجعلون مساحة النقل عندهم أكبر من مساحة العقل . وإلى جوار هؤلاء وجد الفلاسفة المسلمون كالفارابى وابن سينا وأبن رشد وابى حيان

التوحيدى وهؤلاء أكثر فرق المفكرين المسلمين احتفاء بالعقل وتمجيدا له وإعمالا له واقتفاء لأثره . حتى أن فيلسوفا مثل الفارابى لم يتحرج عن البحث الفلسفى فى ظاهرة النبوة فتحدث فى كتابه . «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن الوحى ورؤية الملك وأرجع ذلك إلى أكمل مراتب القوة المتخيلة لدى الانسان . ولم ينهض أحد من معاصريه وقتئذ إلى رميه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه ، بل نهض الغزالى بالحجة والمنطق الحسن يرد عليه فى كتابه تهافت الفلاسفة . وإن شئنا أن نرتب طبقات الفكر الاسلامى وفقا لاعتمادها على النقل واقترابها منه أو اعتمادها على العقل لكان ترتيبها كالتالى : المتحدثون «أى رواة الحديث» والمفسرون الذين يعتمدون على الرواية فى التفسير ، ثم فقهاء الحديث الذين يعتمدون أساسا على النقل والرواية ، ثم فقهاء الرأى الذين يقتربون من العقل والدراية، ثم المتكلمون من الأشاعرة وأهل السنة ، ثم المتكلمون من المعتزلة وأهل العقل ثم الفلاسفه. ويأتى خارج هؤلاء جميعا المتصوفة الذين يملكون الطريق إلى الحقيقة لا إلى الشريعة ويعتمدون على البصيرة لا على الفهم وينأون بأنفسهم عن العقل والنقل معا..

وإن المرء إذ يتجول بين هذه البساتين الفيحاء للفكر الاسلامى ليأخذه العجب والإعجاب والتعجب والزهو والانبهار بهذه الثمار اليانعة المختلفة الطعم والمذاق التى حفل بها تاريخ الفكر الإسلامى . ثم إن

المرء ليعجب ويأسف في نفس الوقت أنه لا يروج بيننا اليوم إلا أقصى درجات هذا الفكر تزمتا وتعصبا وابتعاداً عن العقل واحتقارا له وتمسكا بالطقوس والشكليات وتكفير الآخرين واحتقارهم واستحلال دمائهم وأموالهم دون أن نعبأ بفهم منطق التاريخ فى تطور الفكر الانسانى عموما ومنه الفكر الاسلامى ودون أن نعبأ بالتوقف أمام قيمة العقل الذى أمرنا الله بإعماله .

وإذا أردنا أن نرسم منحنى بيانيا للتطور العقلى للتراث الاسلامى منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى إغلاق باب الاجتهاد فى القرن الرابع الهجرى لأمكننا القول على وجه الإجمال إنه كان تطورا من النقل إلى العقل ومن الرواية إلى الدراية ومن الترديد إلى التجديد. يقول المفسر الإسلامي العظيم أبو القاسم الزمخشرى . «العلم مدينة أحد بابيها الدراية والثانى الرواية....» والمشاهد أن العلم الإسلامى أخذ ينتقل من الرواية إلى الدراية حتى أغلق باب الاجتهاد والعقل فى القرن الرابع الهجرى .

يتحدث أحمد أمين فى الجزء الرابع من ظهر الاسلام (ص ١٩٤) عن أسباب جمود الفكر الإسلامى وعودة العقل إلى الأفول بعد الازدهار بدءا من القرن السادس الهجرى ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها غلبة العنصر الأعجمى على العنصر العربى وزوال المعتزلة فى عصر المتوكل وهجوم التتر على العالم الإسلامى وانتشار العصبية المذهبية

الحادة بين المسلمين : الفقهاء ضد الصوفية، والصوفية ضد الفقهاء ، ومعتزلة ضد السنية، وسنية ضد المعتزلة، وشيعة ضد السنية، وسنية ضد الشيعة ، وشافعية ضد الحنفية وحنابلة ضد غيرهم. ومن المؤسف أن هذه الخلافات لم تقتصر على الخاصة من العلماء بل اشتركوا فيها العوام، والعوام عادة ضيقو الافق عديمو التسامح ، فكانت البلوى من ذلك كبيرة، والنتيجة فظيعة" ..

أصبت يا أستاذنا الجليل ، إنك تتحدث عن حال المسلمين فى القرن السادس الهجرى وكأنك تتحدث عن حالهم اليوم بعد حوالى تسعة قرون لم تبرح قافلة التعصب مكانها .

وأتوقف قليلا أمام ما رصده أحمد أمين عن دخول العوام الى معترك الخلافات المذهبية . والحديث عن العوام هنا ليس اعتمادا لمنهج الطبقية الفكرية الذى يحلو للبعض الأخذ به فيتحدثون عن علم الخاصة وعلم العامة ، بل هو حديث عن منهج تلقى العلم وأصول الإحاطة به . فالعامى فى العلم هو من يأخذ منه القشور ويلتفت عن الجوهر أو من يحيط ببعضه دون البعض أو من يستخدم ما أحاط به من قشور العلم فى غير ما شرع له . وعندما تنتشر العامية فى علوم الدنيا فالأمر هين يسير إذ تكفى المناقشة والمجادلة لكشف الغمة وإظهار الحق .أما عندما تحيط العامة بعلوم الدين فالأمر جد خطير لأن العوام عادة أقرب

الى التعصب وأدنى إلى التحزب ماداموا يعتقدون أنهم بدفاعهم عن علمهم القاصر إنما يدافعون عن إيمانهم فليكن هذا الدفاع إلى آخر رمق ولو بالسلاح . أرأيتم إذن أن العامية الثقافية سبب أصيل من أسباب التعصب والبعد عن العقل، وأول عوام الدين في تاريخنا الإسلامى هم الخوارج : أية واضحة صريحة واجهوا بها عليا بن ابى طالب : «إن الحكم إلا لله» ولكن : ماذا يقصد بالحكم ؟ وماذا يقصد بكون الحكم لله؟ وكيف ومتى يكون ذلك ؟ هذه أمور لم يتوقفوا عندها كثيرا ولا يهمهم أن يتوقفوا عندها مادامت العبارات عندهم واضحة صريحة.. وليس عجبا أن أول الخوارج كانوا من القارئين الذين أحاطوا بظاهر نص القرآن دون سبر معانيه. تلك الظاهرية الدينية، أو إن شئت فسمها العامية هى التى تفسر لنا حثهم عليا فى البداية على قبول التحكيم ثم خروجهم عليه بعد ذلك وتكفيرهم له لأنهم فى كلتا الحالتين كانوا يتبعون ظاهر النص ويغلبون الرواية على الدراية والنقل على العقل .

وهذا هو بالضبط حال خوارج اليوم من عوام الدين الذين يتمسكون بقشور الدين ومظاهره، ويتوقفون بهذه القشور والمظاهر عند لحظة تاريخية بعينها ، ويرفعون السلاح ، سلاح البندقية والمدفع أو سلاح التكفير والتجريح والاخراج من الملة وكلاهما متكاملان .

ولا نحسبن أن عوام الدين الذين يأسف أحمد أمين لانتشار التعصب بينهم فى القرن السادس الهجرى والذين نأسف لهم فى عصرنا هذا ، لا يحسبن القارىء أن هؤلاء العوام منحصرون فى دائرة الفقراء والمحبطين وشباب العاطلين المغرر بهم، بل إننا نجدهم متناثرين فى النجوع والقرى والأحياء الفقيرة لمن أئمة الزوايا وملاك الميكرفونات الذين ينشرون الخرافة باسم الدين ويسوقون العامة الى معتقدات ورثناها عن الاسرائيليات وعصور الانحطاط وهى أبعد ما تكون عن ديننا الحق، دين العقل والحرية .

بل وفوق هؤلاء وإلى جوار هؤلاء ودعماً لهم تأتى طائفة من الفقهاء الذين يأخذون بالنقل دون تمييز بين ما هو قطعى منه وما هو ظنى ، وما هو مرتبط بالتاريخ وما هو مطلق خارج حدود التاريخ ، وما هو معقول وما هو غير معقول . بل يجعلون كل ما يأتى به النقل سواء أكان نصا فى القرآن أو سنة صحيحة أو غير صحيحة أو تراثا فقهيا على مرتبة واحدة . هو حجة على المسلمين يلزمون المسلمين به وإلا فهم خارجون من الملة لمجرد توقفهم للتساؤل، وبهذا تتحول قضايا الانسان والمجتمع والعقل والحرية إلى أوامر تلقى من عوام الدين مستخدمين سلاح القهر وحده ..

قارنوا بين هذا المناخ المتعصب المتحزب الكاره الردىء وبين ما يراه عالم اسلامى رفيع القدر من حاملى لواء العقل وهو الشيخ محمد

مصطفى المراغى من أن من بلغتهم الدعوة وبلغهم الكتاب وآخذوا في النظر والاعتبار ولم يصلوا الى شيء من الايمان بعد الجهد والانصاف، هؤلاء امرهم الى الله.. والرأى عندى أنه أرحم من آن يعذبهم» (١٧) «حديث رمضان ..الهلال - ص٥٧» ولم يقل لنا العالم العظيم آنا مأمورون بقتلهم كما يرى بعض الفقهاء والصبية اليوم من عوام الدين .



على آن هناك حقائق لا بد من اثباتها مادمنا نتحدث عن العقل والنقل وانعكاس ذلك على مناخنا الثقافى اليوم .

منها أنه مع إقرارنا بدور العقل فى تراثنا الفقهى فإن هذا الدور كان محدودا بالمقارنة بالدور الذى لعبه العقل لدى المتكلمين أو لدى الفلاسفة المسلمين . فقد نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث، وعلم الحديث كما هو معلوم علم اسنادى أى يعنى بالسند مصدراً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثلما كانت الفلسفة هى أم العلوم العقلية الحديثة، كان علم الحديث هو المصدر الذى تفرعت عنه العلوم الشرعية وفى رحاب تقاليد هذا العلم الذى بذل فيه المحدثون جهدا شكلياً خارقا للعادة فى تتبع السند وما اصطلح على تسميته بالجرح والتعديل ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ تربى الفقهاء والمفسرون الأوائل

واكتسبوا التقاليد الشكلية لهذا العلم النقلى. فليس غريبا أن تكون نشأة الفقه فى المدينة مرتبطة بتقاليد النقل الصارمة فيما يعرف بمدرسة الحديث التى يلعب نقل الحديث فيها دوراً يفوق دور العقل فى معرفة مضمون الحكم الشرعى. وليس غريبا ايضا أنه عندما ابتعد الفقه عن موطن الحديث فى المدينة وتوطن فى العراق حيث معقل الحضارة الفارسية ظهرت مدرسة الرآى التى تتحوط فى الأخذ بأدلة النقل وتفسح للعقل مكانا إلى جوار النقل فى مساحة تختلف ضيقا وسعة بحيث لا يتعدى العقل على النقل .

ويوضح صاحب الفضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة موقف أهل الفقه من موقع النقل والعقل فى الشريعة بعبارات واضحة قائلا إن «الدين دائما مرجعه الأول إلى النقل، وان كان الاسلام موافقا فى كل قضاياه للعقل (١٨) «تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج٢ ص٥» أى أن المعقول عنده وعند أغلب الفقه يكون من خلال المنقول لأنه «إذا كان الأصل فى كل دين هو النقل والشريعة الاسلامية دين فلا بد أن يكون اساسها النقل. وموقع العقل هو فى تعرف مقاصد الشريعة ومراميها واستنباط ما وراء النصوص فيما لا يوجد فيه نص» أى بعبارة أخرى العمل على اكتشاف معقولية المنقول. أما أن يتعدى العقل على النقل أو يهدره فهذا هو المحظور بعينه عند كل الفقه حتى لدى أكثر اجنحته سعة وتسامحا واعتمادا على العقل.

وفى هذا يقول الشاطبى فى الموافقات :

«إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» ويستدل على ذلك بأن النقل يضع للعقل الحدود، وأن العقل وحده لا يحسن ولا يقبح «على خلاف ما يرى المعتزلة» ثم يأتى الى الدليل الثالث وهو أهمها فيقول : «إنه لو جاز ذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أن تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أى ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز ابطال واحد جاز ابطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله (١٩) «الموافقات فى أصول الشريعة، طبعة دار المعرفة، ج١ ، ص٨٧ – ٨٨» . وحرصنا على ايراد النص كاملا لأنه يوضح أبلغ الوضوح منهج الفقهاء من أهل السنة من المقابلة بين العقل والنقل ووضع كل منهما فى وضع مستقل منفصل عن الآخر بحيث يكون العقل تابعا للنقل مع أن تاريخ الفكر الإسلامى يشهد بأن هذا الوجود الاستاتيكى المستقل لكل من العقل والنقل لم يكن قائما إلا فى تصور الفقهاء أنفسهم أما الواقع فقد كان يشهد تفاعلا مستمرا بينهما .

وبفس هذا الموقف الفكرى من علاقة النقل بالعقل نجده عند فقيه سني بارز مشهور عنه الاحتفاء بالعقل هو أبن قيم الجوزية، إذ يعقد فصلا في الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» عنوانه : في تحريم الافتاء في دين الله بالرأى المتضمن لمخالفة النصوص» .. فهو بفهم الموقف من النصوص على آن أمر المسلمين ينقسم الى آمرين لا ثالث لهما : إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى فكل ما لم يآت به الرسول فهو من الهوى «فإن لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون أهواءهم ، ومن آضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين» (القصص - ٥٠) ثم ان رد التنازع الى الله ورسوله دليل على أن كل الأحكام في القرآن والسنة «وهذا الرد من موجبات الايمان ولوازمه فان انتفى هذا الرد انتفى الايمان» (٢٠) «طبعة دار الحديث ، ج١ ، ص٥٤» .

إذن فالمنهج الفقهى فى تحديد العلاقة بين العقل والنقل بقوم على ركيزتين : تبعية العقل للنقل وتكفير صاحب العقل إذا جاوز النقل ، ثم جعل النشاط الفقهى نشاطا استنباطيا محضا يهدف الى التوصل الى الحكم الإلهي المضمر سلفا فى مصادر النقل ..

ولا يخفى آن هذا المنطق يحمل في طياته بذور التكفير والتعصب التى سرعان ما تظهر كالنتوء في الخطاب الاسلامى فى أوقات التدهور الحضارى. حقيقة أن دعاوى التكفير والتعصب لم تكن شائعة إبان

فترات ازدهار العقل الإسلامي حيث كان الفقيه ينظر إلى رأيه باعتباره صوابا يحتمل الخطأ وإلى رأى غيره باعتباره خطأ يحتمل الصواب. واستقر الرأى على مشروعية تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان وأن للمجتهد أجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ، ولكن بقيت القضية المنطقية المعرفية بلا حل : مادامت محصلة الجهد الفقهى هى التوصل الى الحكم الشرعى الإلهى، ومادام هذا الحكم الاهيا فى جوهره وما عمل الفقيه إلا استنباطه عبر الدليل المعتبر شرعا ، فإن هذا الحكم فى نظر المتعصبين المقلدين واحد لا يتعدد وفى لحظة بعينها ولا يتغير فى الزمان والمكان . ولأن هذا المنطق كامن فى طبيعة الوصف العقلى للجهد الفقهى فقد ارتفعت صيحات التكفير في عصور التدهور والانحلال . يقول أحمد آمين فى ظهر الإسلام فى تاريخه للحياة العقلية للمسلمين بعد القرن الرابع الهجرى : «ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع البعض ، وبين السنية والشيعة ، حتى جرُّوا على البلاد الخراب. فكل مملكة تقسمتها المذاهب المختلفة، وكان النزاع شديدا بين بعضهم وبعض ، وكان الشافعية مشهورين بالشغب والتألب على خصومهم ، ومن مثل ذلك ما حكى بعض المورخين من أن الحنابلة قد بنوا مسجدا ببغداد ، واستعانوا بالعميان الذين كانوا يأوون بالمسجد فإذا مر بهم شافعى ضربوه بعصيهم حتى يموت.. ويحكون انه لما توفى ابن جرير الطبرى المؤرخ الكبير، دفن بداره ليلا سرا لأن

العامة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا لتألب الحنابلة عليه .. ويحكى لنا ياقوت فى معجم البلدان أن بلادا كثيرة خربت بسبب الخلاف بين المذاهب وتعصب كل لمذهبه (٢١) «ظهر الإسلام ، ج٢ ص٤» ..

ويذهب بعض المحدثين لحل اشكالية التعارض بين وحدة المصدر الإلهى وتعدد الأحكام الفقهية المستمدة من المصدر الإلهى الواحد تعددا يصل أحيانا الى حد التناقض ، يذهب البعض إلى ترديد مقولة أن فى اختلاف الفقهاء رحمة ، وأن مرونة الشريعة يجعل بوسعها أن تقدم عديدا من البدائل التشريعية باختلاف الأزمنة وأن هذه البدائل لا ينفى بعضها البعض ولكن يحل بعضها محل البعض، فهى بدائل مشروطة بظرفها الزمانى والمكانى وهذا قول على المستوى النظرى معقول ومقبول.. وإنما انطباقه على المستوى العملى مرهون بشروط ومحكوم بضوابط . منها أن يستمر الجهد العقلى لفقهاء المسلمين فى تقديم البدائل كلما تطورت الأحوال الاجتماعية وابتعدت عن الحالة النموذجية التى نزل بسببها النص. وهذا الجهد العقلى فى المواءمة بين النص الثابت والواقع المتغير قد توقف منذ القرن الرابع الهجرى وشاع النقل لا عن النص الأصيل بل عن أقوال الفقهاء التى هى مواءمة بين النص وبين واقع اجتماعى مخالف كليا أو جزئيا للواقع المعاصر . ومهم أن يتفق المسلمون على ضوابط يتم بها تحييد تحزبات وتعصبات السياسة

من أن تتدخل فى صياغة نتيجة النشاط الفقهى . والتاريخ الاسلامى وإن كان يشهد بحيادية الفقه فى علاقات القانون الخاص (الاموال والاسرة) فإن الصراعات السياسية كان لها أثر كبير فى الانقسامات الفكرية الكبرى مثل السنة والشيعة وفقه الخوارج . وتنعكس هذه التفضيلات السياسية على الفقه اليوم عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الشورى هل هى معلمة أم ملزمة كما تنعكس التفضيلات الاقتصادية عند الحديث عن موقف الإسلام من الملكية وهناك أمثلة كثيرة أخرى. حينئذ يصبح القول بتعدد البدائل الاسلامية فى نفس الزمان والمكان نوعا من التناقض الفكرى ويصبح القول بوحدة الحقيقة الاسلامية فى هذا الصدد نوعا من الاستبداد السياسى ونفى الآخرين باسم الدين . وتلك معضلة كبرى ..

وعن هذا المعنى يتحدث محمد عابد الجابرى فى دراسته عن بنية العقل العربى فيقول مشيرا إلى مسلك الأقدمين فى فهم النصوص : «لقد تعاملوا مع الألفاظ كأنها منجم للمعانى وأخذوا يطلبون منها ما يريدون ، أى ما يستجيب لآراء ونظريات جاهزة هى أراء المذهب سياسيا كان أو عقيدياً أو فلسفيا أو عرفانيا . هنا تنتزع اللفظة أو العبارة من سباقها لتضمن معنى جاهزا ، وبما أن مصداقية المذهب تتوقف على النجاح فى جعل النص الدينى يتضمن ما يقرره من وجهات نظر فإن كل الفعالية تتركز حينئذ فى تطويع اللفظ لجعله يتضمن آراء

المذهب» (ط . مركز دراسات الوحدة العربية ، صـ ٥٦٢) ، و قريب من هذا ما ذهب إليه أحمد أمين عبر حديثه عن مذاهب التفسير فى العصر العباسي الثانى إذ يقول «وهكذا تشعبت الآراء واختلفت المذاهب ، وأصبحوا يخضعون القرآن للمذاهب بعد أن كانت تخضع المذاهب للقرآن» (ظهر الاسلام ، جـ ، ٢ ، صـ ٤٥)

كيف يمكن إذن فى إطار نظرية تعدد البدائل الاسلامية أن نضمن حيادية هذه البدائل وأن هذه البدائل إسلامية فعلا وليست مجرد تفضيلات سياسية واجتماعية تستند إلى نص دينى يقبل التأويل؟ سؤال مطروح على العقل الاسلامى المعاصر للإجابة عنه .

★★★

إن القائلين بتعدد البدائل فى إطار الدليل الشرعى يجعلون من توافر الظرف الاجتماعى الذى وجد فيه البديل (التطبيق وليس النص) شرطا للأخذ به ، وهذه بطبيعة الحال نظرة متقدمة تدرك نسبية الجهد الفقهى من ناحية وتفتح الباب لمزيد من الجهد الفقهى المناسب لعصرنا من ناحية ثانية ، ولكن هذه النظرة ليست مجمعا عليها من مختلف التيارات السائدة فى عصرنا اليوم . فهناك من الفقهاء المعاصرين من ينفون الطابع الانسانى عن النشاط الفقهى ويعتبرونه توصلا إلى الحقيقة الإلهية الواجبة الإتباع وهذه نظرة توصل وتكرس نظرة العوام

من الخوارج المتحاوريين بالسلاح ، فالحقيقة الفقهية فى نظرهم هى كشف عن الحقيقة الالهية وما عداها كفر يستوجب التقويم. بل ان هذه النظرة النفلية المتعصبة الضيقة وجدت ترديداتها فى بعض الأحكام القضائية التى أشهرت كفر المفكرين وردتهم .

★★★

ونحيل القارىء للاطلاع على ملامح هذا الاتجاه الذى يقدس النشاط الفقهى وينظر إلى ما يتوصل إليه الفقهاء باعتباره حكما الاهيا ، إلى ما كتبه فضيلة الأستاذ الدكتور محمد مصطفى شلبى وهو من الرعيل الأول لعلماء الأصول المعاصرين ، له رسالته المتميزة فى تعليل الأحكام ، كتب فى كتابه عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٧) يقول : «ان المجتهد لا يشرع وإنما يستنبط أحكام الله من أدلتها» (ص ٥٣ – ٥٤) ويكرر نفس القول فى مواضع متفرقة معتبرا أن آراء الفقهاء هى كشف عن الحكم الشرعى المضمر فى مصادر الشريعة ، وقد كتب هذا الكتاب أساسا ردا على ما ورد بكتابنا «المجتمع والشريعه والقانون» (الهلال – ١٩٨٦) . إذ مع إقرارنا اليوم بما فى كتابنا من بعض مواطن الشطط إلا أننا آثرنا فى ذلك الوقت عدم الرد حفاظا على مكانة أستاذ جليل تخرجت الأجيال على يديه ثم أخرج كتابا يحوى من السب وعبارات التكفير أكثر مما

يحوى من المناقشة الهادئة وكأنى به حتى لو سلمنا بصحة حجته يغلق باب العودة إلى الصواب على من أخطأ كما يغلق باب الإياب على من شرد . وأدركنا ومازلنا ندرك ما يردده أساتذة فلسفة القانون من أن مصالح المهنة القانونية هى أحد عوامل ثبات نظم القانون ، كما أدركنا ومازلنا ندرك أن تقديس الفقه لابد وأن يؤدى فى النهاية إلى نفى الآخرين وتكفيرهم وهو نفس المنطق الذى يعتمده عوام الخوارج فضلا عن نفر من الشيوخ الأجلاء .

ونحمد الله أن هذه النظرة فى قدسية الفقه والتى توسع إلى حد كبير مجال ما هو منقول على حساب ما هو معقول ، نحمد الله أنها ليست نظرة مستقرا عليها فى المنهج النقلى ، وليراجع من يشاء ما كتبه الفقيه البارز د . محمد فتحى عثمان فى كتابه «الفقه الإسلامى والتطور» والذى يقول فيه صراحة . «أما الأحكام الفقهية فهى أحكام من صنع البشر وصلوا إليها عن طريق الفقه والاجتهاد » (صـ١١٩) ومع ذلك ولأن البعض منا يعنون بمناقشة الشخص قبل مناقشة الفكر فقد مرت هذه الكتابات كالنسمات الباردة تداعب الفقهاء والخوارج دون أن ينهض أحد لرد الكفر والمروق المزعومين .

بلى ولماذا نذهب بعيدا ، فإن تقديس الفقه على النحو الذى يذهب إليه المقلدون المحدثون نافخو الكبر فى نيران التعصب ، هذا التقديس

كان منهيا عنه من الفقهاء الذين يفسحون مجالا للعقل مثل أبى حنيفة الذى يروى عنه قوله : «قولنا هذا رأى (لاحظ كلمة رأى هنا) وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا» وقيل له يوما . «يا أبا حنيفة هذا الذى تفتى هو الحق الذى لا شك فيه ؟» ، قال. لا أدرى لعله الباطل الذى لا شك فيه .

★★★

وعلى أى حال فثمة تساؤلات مشروعة نوجهها إلى القائلين بتعدد البدائل الشرعية بتغاير الظروف ، وأهم هذه التساؤلات هى . لماذا توقفت هذه البدائل الفقهية عن التجدد والإثمار منذ القرن الرابع الهجرى الأمر الذى جعل الفقه فى كثير من استنباطاته غير مواكب للتطورات الإجتماعية فى المجتمعات الإسلامية خاصة فى العصر الحديث.. والتساؤل الثانى: هل هذه البدائل الفقهية قابلة للتجدد إلى ما لا نهاية ، على فرض صحوة الاجتهاد فى ظل نص ثابت لا يتغير علما بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهى لا يحكم غير المتناهى (الشهرستانى).. الأمر فى فلسفة القانون الوضعى محسوم فيما يعرف بإشكالية الثغرات فى القانون حيث يزداد اغتراب النص القانونى عن الواقع الإجتماعى كلما تطور هذا الواقع وبعدت المسافة بين وقت التشريع ووقت التطبيق ، هنا يقوم الفقه والحيلة بدورهما فى

سد الثغرات الى ان يتدخل المشرع لكن هذا التدخل التشريعي في التشريع الإسلامي غير منصور لتوقف الوحي هنا تصبح المهمة بأكملها ملقاة على عاتق الفقه في إطار قواعد التفسير اللغوى والتخريج الأصولي. فهل ينهض الفقه بهذه المهمة إلى ما لا نهاية ؟

الإجابة على التساؤل الأول عن أسباب توقف الاجتهاد وشيوع التقليد والفقه المذهبى موجودة بشكل تقليدى عند بعض المؤرخين والأصوليين ، يرجعون ذلك إلى غزو التتار تارة ، وإلى ضعف الخلافة تارة، وإلى الجمود الفكرى تارة آخرى .

ولكن محمد عابد الجابرى يقدم إجابة أخرى مستندا إلى طبيعة العلاقة بين النص والواقع. يقول الجابرى: .. «رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وهى علاقة محدودة بحدود معينة لا يتعداها ، مما جعل اغلاق باب الاجتهاد أى انغلاقه نتيجة حتمية، ذلك لأن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق دلالته على المعنى كان لابد أن ينتهى الى استنفاد جميع الامكانيات التى تتيحها اللغة وهى امكانيات محدودة.. هذا فى حين لو آسس التشريع آصلا على مقاصد الشريعة وهى مقاصد تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا وليس المواضعة اللغويه لما انغلق باب الاجتهاد ولما كان غلقه ممكنا ولا حتى مسموحا به» (٢٧) (بنية العقل العربى، ١٠٥) وإذا سمح لنا الجابرى

ان نستخدم عبارات مغايره لإيضاح مقصوده لجاز لنا القول انه يرى أن غلق باب الاجتهاد لم يحدث نتيجة عوامل خارجية بل للطبيعة الداخلية لمنهج الاستدلال الفقهى لكون هذا المنهج قد استنفد اغراضه تماما باستنفاد تكنيكات المواءمة بين اللغة والواقع فهل يتاح لهذا المنهج النقلى الصرف آن يعاد احياؤه ويلبى حاجة المسلمين فى واقع مغاير تمام المغايرة ؟ أم أن السبيل هو مزيد من الانفتاح المنهجى والاستدلالى على العقل ؟ وكيف يكون ذلك ؟ سؤال مطروح للحوار الجاد.

★★★

آضع المقدمة في مكان الخاتمة وأقول : إنى آرى سيوفا قد آشرعت من غمادها تستعد لخوض المعركة. وآلمح آلسنة حدادا قد تهيأت للتنابذ بالألقاب لما تتوهمه دفاعا عن الإسلام . وكأنى بقصة الشعبى تتكرر كل يوم فى زماننا هذا . فيذكر ابن الجوزى بأن «الشعبى فى أيام عبد الملك نزل تدمر فسمع شيخا عظيم اللحية يقول إن الله خلق صورين فى كل صور نفخان نفخة الصعق ونفخه القيامة . فرد عليه الشعبى إن الله لم يخلق إلا صوراً واحدا وانما هى نفختان ، «فقال لى : يا فاجر إما يحدثنى فلان وترد على ! ثم رفع نعله وضربنى بها، وتتابع القوم علىّ ضربا ، فما آقلعوا حتى قلت لهم إن الله خلق ثلاثين صورا» .

أقول : إن الأمر ليس أمر معركة ودفاع وهجوم، وإنما هو أمر عقل يتساءل تساؤلات جدية مطروحة على العقل الاسلامى تتطلب المجادلة ولا تطلب المقاتلة . مجادلة فى ظل ادب المجادلة فى الإسلام . وبئس زمان يكتب فيه على المسلم أن يوقف تساؤلات عقله حتى يثبت للآخرين صحة اسلامه . وأدب المجادلة تعلمناه من القرآن عند مجادلة من يخالفوننا فى العقيدة ، فما بالنا إذا جادل بعضنا البعض. ولنتأدب بأدب الرسول صلى الله عليه وسلم. فعن عائشة رضى الله عنها قالت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله» . وعنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف وما لا يعطى على ما سواه» . وعن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا» . فأين نحن من أدب الرسول ؟ .

الفصل الرابع

هل النصوص معقولة؟

هل ثمة دلالة ثقافية لكون العقل فى اللسان العربى نقيض الحرية ؟ فالعقل لغة يعنى القيد والربط وهو نقيض التحرر والانطلاق. لقد تتبع محمد عابد الجابرى معنى العقل لغة فى دراسنه المهمة والممتعة عن بنية العقل العربى. ويهمنا هنا ما لاحظه من أن العقلَ فى لساننا العربى يعنى الربط . يقولون : «وعقل البعير يعقله عقلا .. والعقال الرباط الذى يربط به .. واعتقال الشخص حبسه وتقييد حريته ، واعتقل فلان لسانه أى منعه من الكلام ، وعقل الدواء البطن أى امسكها والرجل العاقل ليس هو المفكر المنطلق بفكره إلى آفاق المعرفة الرحبة بل هو «الجامع لأمره ورأيه» وهو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

فإذا سلمنا بأن اللغة مؤشر واضح على وعى الجماعة بذاتها وبما حولها وعلى مختلف ضروب تصوراتها ومفاهيمها لسلمنا على وجه اللزوم بأن العقل فى تراثنا الثقافى العربى يحمل معنى القيد أكثر مما يحمل معنى الحرية .. والالتزام أكثر من الانعتاق، بعكس ما هو الحال فى ثقافات إنسانية عديدة حيث يتلازم العقل مع القدرة على اكتشاف

المجهول وتجاوز الماضى العتيق إلى آفاق المستقبل المشرق الذى كان مجهولا وأصبح معلوما بفعل العقل وحده .

ولا نرى أبلغ فى تصوير الثقافة العربية لقيمة العقل من قول فخر الدين الرازى فى وصفه لمغبة العقل وسوء عاقبته حيث يقول :

نهايــة إقـــدام العقـــول عقال
وأكثر ســـعى العــالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا
وحاصـــــل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ومن قبيل إلحاق معنى العقل بمعنى القيد والمنع فى الثقافة العربية تلك المناظرة التى جرت بين اثنين من كبار مفكرى العصر العباسى الثانى : بين أبى الحسن الأشعرى وأستاذه الجبائى ، فقد روى أن رجلا سأل الجبائى هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع، والمنع فى حق الله محال .

فقال الأشعرى للجبائى : فعلى قياسك لا يسمى الله تعالى حكيما ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديدة المانعة للدابة من

الخروج .. إلى آخر هذه المناظرة الممتعة «٢٨» «ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٨» .

هذا الربط بين العقل والقيد فى الثقافة العربية يعبر عنه محمد عابد الجابرى أوضح تعبير ويستشهد عليه أبلغ استشهاد حين يقول فى بحثه عن بنية العقل العربى : «إن العقل بمثابة قيد للمعانى ، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها ، وقد وردت فى هذا المعنى آيات كثيرة فى القرآن منها قوله تعالى : « ..... يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون» «٢٩» «البقرة . – ٧٥» أى من بعد ما فهموه وقيدوه ووعوه .. وفى هذا المعنى ينسب الى عمر بن الخطاب قوله : «ولما أنزل الله آية الرجم فقرآناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصا سأل أنس بن مالك قائلا : «أخبرنى بشىء عقلته عن النبى» أى أخذته وقيدته ووعيته» إذن فالعقل . هو عملية تقييد وحفظ للمعانى التى نتلقى «٣٠» «بنية العقل العربى ١٠٨» ويؤكد ذلك المعنى حديث القاضى عبد الجبار عن العقل إذ يقول : «فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه يمنع الاقدام عما تنزع اليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة فى عقله ، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف ، الثانى أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال ، فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقتضى لثباتها» .

فالعقل الناقل الحافظ الذى يعى المأثورات ويحفظها ويضبطها ويمنع صاحبه من الانطلاق بفكره إلا ملاصقا إياها غير متقدم أو متأخر عنها هو المقصود بالعقل فى كلاسيكيات الثقافة العربية .

وقد ترتب على هذا الفهم المحافظ لمعنى العقل ووظيفته عند العرب الأوائل ، وهو الفهم الذى مازال متسلطا علينا دون أن نعي حتى يومنا هذا ، ترتب على هذا الفهم عدة أمور أسهمت فى مجملها فى شيوع التقليد على حساب التجديد ، والمحافظة على حساب الابداع ، والخضوع المذعن لسلطة السلف على حساب النظرة النقدية الى الماضى واستشراف المستقبل ، والتعصب على حساب التسامح ، وهذه كلها من آفات العقل الإسلامى اليوم .

أول هذه الأمور أنه فى جذور تراثنا الفكرى والفقهى لم تكن تتم المقابلة بين العقل والنقل باعتبارهما قطبين متباعدين بل كان ومازال ينظر إلى العقل على أنه وعاء الاحاطة بالنقل والمحافظة عليه ، وإن صحت العبارة فالعقل فى تراثنا هو عقل نقلى وليس عقلا نقديا .

المقابلة بين العقل والنقل لم تعرف فى التاريخ الفكرى الإسلامى وإنما نحسب أن العقل والنقل لم يوضعا موضع المقابلة والمعارضة عند مفكرى المسلمين إلا فى عصور متأخرة من تاريخهم عندما فرضت اشكالية التعارض بين النص الثابت والواقع المتغير نفسها بالحاح على

الفكر الإسلامى ، أما قبل ذلك وفى العصور المبكرة فقد كانت المقابلة تتم بين أهل الرأى الذين يتحررون نسبيا من سلطة المأثور انحيازا إلى المصلحة الاجتماعية وأهل النص أو الحديث الذين يتمسكون بالمأثور ويتشبثون به ولو على حساب مصالح المسلمين .

وتأييدا لما ذكرناه عن الفهم النقلى لفقهاء المسلمبن الأوائل لمعنى العقل نتفحص هذا المعنى عند ابن قيم الجوزية وهو واحد من أبرز فقهاء المسلمين الذى يوصفون من الباحثين المحدثين بالعقلانية فالمنقول عنده معقول على وجه القطع واللزوم .. فقد عقد فى كتابه اعلام الموقعين فصلا تحت عنوان «كل ما فى الشريعة يوافق العقل» يقول فى افتتاحه : «فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس ، ولا فى المنقول عن الصحابة الذى لا يعلم لهم فيه مخالف ، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما ، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما ، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل «٣١» «جـ ٢ ، ص ٦٢» . هذا الفقيه البارز ينحاز إلى مبدأ معقولية النص بالضرورة مواجها بذلك فريقا آخر من الفقهاء والمتكلمين كان يرى أن أوامر الشريعة واجبة التطبيق على وجه التعبد دون نظر إلى معقولية ما أتى به النص الذى لا نستطيع أن نتوصل إليه

بأفهامنا القاصرة ، فالحديث عن معقولية أحكام الشريعة سؤال غير مشروع فى نظرهم ، فيقول قائلهم : «إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرق بين المختلفين . فالشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة ، وجوزه الى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أمة. واكتفى فى القتل بشاهدين دون الزنا . وحرم المطلقة ثلاثا على الزوج المطلق ، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره ، وحالها فى الموضعين واحدة . وأباح للرجل أن يتزوج أربعا ولم يبح للمرأة إلا واحدا مع قوة الدواعى فى الجانبين . وقطع يد السارق لكونها آلة المعصية ، ولم يقطع اللسان الذى يقذف به المحصنات ولا العضو الذى يزنى به . وأوجب الزكاة في خمس من الإبل وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل الخ الخ .. فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا «٣٢» .

ويلاحظ هنا أن الفريقين لم يناقشا مسألة الزام النص المأثور قرآنا كان أو سنة أو عملا لصحابى أو اجماعا ، فالأولون ويمثلهم ابن القيم يرون الزام النص وهو معقول بالضرورة «وليس لكونه معقولا بالضرورة» فالمعقولية عندهم وصف للنص وليست سببا لالزاميته ، والآخرون

أراحوا انفسهم من مسألة البحث فى المعقولية النصية وذهبوا الى الزام النص رغم ما يبدو من عدم معقوليته .

فلنتابع قليلا الجهد الذى بذله ابن قيم الجوزية لاثبات عقلانية النص أو معقوليته وهو جهد كان محكوما بالاطار الثقافى أو المعرفى الذى كان سائدا فى عصره بحيث قد يختلف معه الباحثون النقليون اليوم فيطرحون تبريرات عقلية أخرى تبرر النص الثابت .. فيورد ابن القيم عشرات الأمثلة التى يرددها القائلون بأن الشريعة فرقت بين المتماثلين ويضيف الى ذلك أمثلة أخرى يرددها القائلون بأن الشريعة جمعت بين المختلفات. من ذلك أنها جمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ فى وجوب الزكاة ، وجمعت بين الهرة والفأرة فى طهارة كل منهما ، وجمعت بين الميتة وذبيحة المجوسى فى التحريم، وبين الماء والتراب فى التطهير «٣٢» ثم يورد موقف علماء المسلمين وردودهم على قضية معقولية النص من أمثال ابن الخطيب وأبى الحسن البصرى وغيرهما وهى ردود بلغت من التألق الفكرى حدا يجعلها تقف الى جوار أرقى البحوث فى فلسفة التشريع ، ولكن ابن قيم الجوزية ينحو فى مسار تبريره لمعقولية النص منحى يختلف عن هؤلاء جميعا. فهو يتناول كل مسألة من مسائل الشبهة يحاول إيضاح وجه الحكمة فى إطار فلسفى عام مبناه أن المعقول لابد أن يتفق مع المنقول وأن المنقول لابد أن يكون

معقولا ، وهو فى حديثه عن معقولية النص إنما يقدم تبريرات من خارج النص ذاته، وبالتالى لا تكتسب قداسته. وقد يختلف معه الآخرون أو يتفقون تبعا لمنطقهم الخاص أو لرؤاهم الذاتية أو منطق عصرهم الذى يعيشون فيه. أنظر إليه مثلا كيف يبرر التمييز الشرعى بين السارق والمختلس والمنتهب والغاصب فيقول : «وأما قطع يد السارق فى ثلاثة دراهم ، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب فمن تمام حكمة الشارع أيضا .. فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه لأنه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك فلو لم يشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا وعظم الضرر واشتدت المحنة بالسراق بخلاف المنتهب والمختلس فإن المنتهب هو الذى يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم ، وأما المختلس فانه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره فلا يخلو من نوع من التفريط...» وعندما يتحدث عن معقولية قصر عدد الزوجات على أربع دون ملك اليمين يقول «.. ثم من الناس من يغلب عليه سلطان هذه الشهوة فلا تندفع حاجته بواحدة فأطلق له ثانية وثالثة ورابعة وكان هذا العدد موافقا لعدد طباعه وأركانه وعدد فصول سنته ولرجوعه الى الواحدة بعد صبر ثلاث عنها» ... وفى تفسيره لاباحة التعدد للرجل

دون المرآة يقول : «... لما كانت المرأة من عادتها آن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة فى كن بيتها وكان مزاجها آبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة آقل من حركته ، وكان الرجل قد آعطى من القوة والحرارة التى هى سلطان الشهوة أكبر مما أعطيته المرآة وبلى بما لم تبل به آطلق له من عدد من المنكوحات ما لم يطلق للمرآة وهذا مما خص الله به الرجال ، وفضلهم به على النساء كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والامارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك .. «٣٤» «جـ ٢ ، ص ٩١» .

وليس بوسعنا ولا من قصدنا آن نتبع التفسيرات التى قدمها ابن القيم لمعقولية النص وهى كثيرة وإنما أردنا بهذه الاستشهادات من كتاباته أن نبين ذاتية ونسبية التبرير العقلى للنص المأثور وكيف أن هذا المنهج لابد آن يكون محكوما باطار الثقافة السائدة فى حقبه تاريخية معينة فى ظل الالتزام بمبدآ آن المعقول يدور مع المنقول وجودا وعدما والعكس مرفوض لكونه كفرا بواحا .

★★★

وعلى الطرف الآخر كان هناك موقف مناقض من قضيه معقولية النص يرفض الاستناد الى هذه المعقولية للامتداد بالأحكام الشرعية الى مجالات آخرى لم تعرفها النصوص عن طريق القياس لاتحاد

العلة . آن هؤلاء يرفضون مبدآ التعليل آساسا لآن النصوص غير معقولة وبالتالى ما نراه نحن علة لها قد لا يكون كذلك .. والحل فى نظر هؤلاء هو التمسك بظاهر النصوص دون حاجة للبحث فى معقوليتها وأبرز هؤلاء هم آصحاب المذهب الظاهرى وأبرز ممثليه هو ابن حزم الظاهرى الاندلسى .. لقد آدار آصحاب هذا المذهب ظهورهم لكل التراث الفقهى من القياس والاستدلال وآعلنوا التزامهم بظاهر النصوص وحدها .. ولا يحسبن القارىء فى هذا المذهب تضييقا على المسلمين بل هو التوسعة كل السعة لآنه ضيق تماما من دائرة المنقول بآن آخرج منه ذلك التراث الهائل من قياس الفقهاء وحصره فى دائرة الكتاب والسنة وهو بالتالى فتح الباب على مصراعيه للمعقول فيما لم يرد فيه نص فى القرآن والحديث الثابت عملا بما يسمى بمبدأ الاستصحاب آى استصحاب الأصل وهو الاباحة . فإذا علمنا آن الاحكام الشرعية العملية التى وردت فى الكتاب والسنة هى أحكام قليلة لآدركنا المساحة الهائلة التى احتلها العقل عند آصحاب المذهب الظاهرى هؤلاء . ولا غرو فى ذلك فإننا نجد تمجيدا للعقل عند ابن حزم الظاهرى قل آن نجده عند فقيه آخر .. والمعقول عنده ليس معقولا من داخل النص كما ذهب الى ذلك ابن قيم الجوزية فالنص عند ابن حزم لا يعقل بل يؤخذ فى ظاهره. وليس معقولا فى مواجهة

النص بطرح اشكالية الاختيار والمواءمة بل هو معقول خارج النص تماما .

فكل ما لم يرد به نص صريح فى القرآن والسنة هو معقول عملا بمبدأ الاستصحاب .. والى جانب ذلك ليس هناك حديث عن العقل مع النص الصريح .. يقول ابن حزم الظاهرى فى كتابه «الاحكام فى أصول الأحكام» فى الباب الذى أفرده لاثبات حجة العقول والذى يرد فيه على المتصوفة القائلين بأنه لا يعلم شىء إلا بالالهام ، وعلى الشيعة الذين يرجعون بالعلم الى قول الإمام ، وعلى أهل السنة الذين يستندون الى الخبر، وعلى مقلدى واتباع المذاهب ، يقول ابن حزم: «بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل فلابد من دليل يفرق بينهما وليس ذلك إلا بحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل «٣٥» «جـ ١ ، ص ١٣» .

ولعله من المثير للدهشة أن صاحب المذهب الذى يرفع لواء التمسك بظاهر النصوص ، والنأى عن الرأى والقياس فى استنباط الأحكام هو نفسه الذى يفرد للعقل تلك المكانة الكبرى كوسيلة للمعرفة. ولكن سرعان ما تزول الدهشة اذا استعدنا مفهوم ووظيفة العقل فى صميم الوجدان العربى وهى الوظيفة الحافظة الضابطة الناقلة وليست الوظيفة المبدعة الناقدة . فالعقل عنده ليس حاكما على النقل بل محكوم به تابع له.

وظيفته اثبات صحة حقائق الشرع والدين مثل «اثبات حدوث العالم وآن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته .. والعمل بما صححه العقل من ذلك وسائر ما هو فى العالم موجود» وليس من مؤهلات العقل لديه التوصل الى وجوب : «آن يكون الخنزير حراما أو حلالا آو أن تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا .. آو يقتل من زنى وهو محصن فهذا مما لا مجال للعقل فيه ، لا فى ايجابه ولا فى المنع منه ، وإنما العقل فى الفهم عن الله تعالى لآوامره» ومدهش أن ماوصل اليه ابن حزم الأندلسى فى هذا العصر المبكر هو نفس ما يردده بعده بقرون طويلة الفلاسفة الوضعيون فى مجال فلسفة القانون والآخلاق حيث يقررون أن الخطاب الخلقى أو القانونى غير قابل بطبيعة تركيبه للمعرفة العلمية «أى تقييم مضمونه بالعقل» بل هو قابل فقط لتحليل مضمونه السلوكى من أجل الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه . وبهذا نأى ابن حزم الظاهرى عن ذلك البحر اللجى الذى سبح فيه ابن قيم الجوزية من آجل تقديم تفسيرات عقلية - قد يراها البعض مقبولة وقد يراها البعض نسبية وقد يراها البعض متعسفة - للأحكام الشرعية إن الأحكام الشرعية لا يصح النظر اليها باعتبار صدورها عن الله لعلل «لأن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا لمضطر» فاذا نص الله تعالى أو رسوله على أن أمر

كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو كذا فإن ذلك كله ندري أن جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة «٣٦» «جـ ٨ ص ٧٧» . وموقف ابن حزم من رفض تعليل الأحكام ليس موقفا متعصبا أو متعسفا أو منغلقا كما يبدو للقراءة السطحية بل هو موقف له أسانيده الجديرة بالتدبر والاعتبار .. لأن الجهد الهائل الذي قام به الفقهاء طوال العصور السابقة من الامتداد بالأحكام لإتحاد العلة هو في نظره نوع من القياس الباطل «لأنه ليس في العالم شيئان أصلا بوجه من الوجوه إلا وهما متشابهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود ولابد من ذلك ، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو عرضان ثم يكثر وجود التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع إلى أن تبلغ الى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص .. وما نعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء اذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه ولا نص الله تعالى ولا رسوله على تحريمه وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص ولا خلاف في شيء من العقول إنه لا فرق

بين الكبش والخنزير لولا أن حرم الله هذا وأحل هذا فهم يبطلون حجج العقول جهارا ويضادون حكم العقل صراحا «٣٧» «جـ ٧، ص ١٩١ - ١٩٤» .

السبب الذى دفع ابن حزم الى رفض التعليل والقياس والأخذ فقط بظاهر النصوص هو نفس السبب الذى دعا ابن قيم الجوزية الى النهى عن تقليد المذاهب وحثه المسلمين الى الاجتهاد وعدم الاتباع .

لقد نتج عن الجهد الفقهى الهائل فى القياس طوال القرون السابقة تراكم الحلول الفقهية التى تعتمد على استبطان اللغة واستخراج كل ما فى باطنها من دلالات تصلح للانطباق على الحالات الجديدة . إذ لما كان النص فى نظرهم محيطا بكل شيء فلابد أن يكون صالحا لكل جديد الى آن يرث الله الارض ومن عليها . والحلول التى تقدم للمسائل الجديدة لا تكون بالنظر الى مناسبتها للواقع الجديد بل إلى مدى انضوائها تحت مظلة نص من النصوص ولو كان غير صحيح السند فى بعض الحالات أو غير معقول المتن فى حالات أخرى . وبطبيعة الحال فنحن نستثنى من هذا الفقه الشكلى فقهاء الرأى وفى مقدمتهم آبا حنيفة الذين اعتبروا المصالح والعرف وأخذوا بالاستحسان كما نستثنى ممارسات الصحابة الأولين كعمر بن الخطاب فى تغليب المصالح واعتبارها فى تنظيم أمور المسلمين . ولكن التيار الأساسى للنشاط الفقهى حتى عصر ابن قيم الجوزية «القرن الثامن الهجرى» وابن حزم

الأندلسى «القرن الخامس الهجرى» لم يكن هو تيار فقه الواقع والمصالح وإنما كان بالأساس تيار استخراج الأحكام من مصادرها النقلية بصرف النظر عن مقاصدها العقلية وهو نفس التيار السائد بين عوام الفقه اليوم .

الصحوة العقلية التى دعا اليها ابن حزم فى القرن الخامس وابن قيم بعده بقرون ثلاثة كانت صحوة فى مواجهة تراكم الأحكام القياسية التى نتجت عن النشاط الفقهى طوال هذه القرون الطويلة أحكاما تبتعد عن واقع المسلمين المتجدد من ناحية ويتبعها سيادة التعصب والتناحر من ناحية ثانية .. وعلى حين أنكر ابن حزم أغلب القياس ودعا الى العودة الى ظاهر النصوص وحدها وفى حدود ما تضمنته ، أنكر ابن القيم تقليد أصحاب القياس وإن لم ينه عن القياس ذاته بل دعا المسلمين الى الاجتهاد بأنفسهم. باعث واحد ونتيجتان مختلفتان . لقد ترك ابن القيم القياس ودعا اليه في الوقت نفسه ، إنها دعوة الى تجديد القياس . أما ابن حزم فقد كان أكثر «راديكالية» فقد دعا الى «ترك الأخذ بالرأى فى كل صوره من قياس ومصلحة واستحسان وذرائع .. واعتمد على أصل الاباحة الأصلية أى الى الاستصحاب فكل ما لم يرد فيه نص فهو مباح ينظمه المسلمون كما يشاءون اعتمادا على أن الأصل فى الأشياء الإباحة فقد قال تعالى : «ولكم فى الأرض مستقر ومتاع

الى حين «٣٨» «راجع محمد آبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ، الجزء الثانى «ص ٣٩٨» .

ومثلما حرر ابن قيم الجوزية المسلمين من ربقة التقليد والاتباع ودعاهم الى الاجتهاد من جديد في اطار معقولية النص ، حرر ابن حزم المسلمين من ربقة الفقه القياسى بأكمله وأعلن لهم آن لا سلطان عليهم إلا النص من كتاب أو سنة وأن فقه الرآى باطل لعدم مشروعية التعليل .. فهم واحد لمعنى العقل وطريقان مختلفان وغاية واحدة فى التحرر من قدسية الرآى .

حقا كان العقل فى تراثنا الأول عقلا يعقل المسلمين أى يربطهم عن الابتعاد عن النص الإلهى .. وإنما كانت له مناهجه الخاصة في البحث عن الحرية وشق طريق الابداع .

وتظل العبرة شاخصة للحاضر .. الذين يحاولون آن يضفوا قداسة على الفقه باعتباره حكما الاهيا إنما بزيفون الواقع ويفتئتون على الحقيقة حماية لمصالح مهنية واغراض سياسية آو كراهية لإعادة صياغة العقل الإسلامى ، والذبن يزجرون الرآى ويصادرون الكتب ويحرقونها لا يفعلون إلا ما فعله الخليفة المعتضد مع كتب ابن حزم بمباركة فقهاء التقليد ، والذين يأخذون من أقوال هذا الفقه آو ذاك أحكاما نصادر العقل والحرية والتقدم ويشيعون مناخا من قداسه الكهنوت الزائف فى سماء الثقافة العربية إنما حسابهم عند الله عسير.

الفصل الخامس

فقه المقاصد

حقائق وقضايا مهمة لابد من تأكيدها قبل الاسنطراد فى حدبثنا الذى يهدف أساسا إلى طرح اشكاليات للحوار الجاد لا مجرد تقديم إجابات وتقريرات حاسمة لا نملكها. ونبادر باثبات التالى :

أولاً : أن جانبا هاما من الخطاب الثقافى السائد فى مجتمعاتنا اليوم يرفع عن حق أو باطل، عن إخلاص أو سوء نية، راية الإسلام، ويرتدى عباءته، إما عن رغبة حميمة فى العوده بالأمة إلى أصولها التراثية كطريق لاثبات الذات والتقدم بها، وإما بحثا عن مشروعية مفتقدة لأغراض غير مشروعة. وهكذا علا الضجيج واختلط على ساحة الخطاب الثقافى الإسلامى الحابل بالنابل، والغث بالسمين والعقل بالخرافة، وما يبتغى به وجه الحق ومرضاة الله بما يبتغى به وجه الدنيا وعوارضها ونزواتها. ومثلما ترتفع فى ساحات هذا الخطاب هامات رجال عظام رفيعى القدر والمكانة، فقد امتلأت هذه الساحات بجماعات وزرافات من الجهلاء، والمدعين، والأفاقين، والمحبطين طالبى نعيم

الآخرة عوضا عن بؤس الدنيا، والذائدين عن مصالحهم المهنية وطموحهم السياسى. والجميع يرفعون عقيرتهم حديثاً زاعقا عن الإسلام زاعمين أنهم وحدهم من يملكون ناصية حقيقته وينشرون حديثهم الزاعق في مئات من الصفحات يطبعونها كل يوم أو عبر ميكروفونات يصرخون فيها فى الميادين والطرقات ويلهبون بذلك عقول ومشاعر البسطاء الذين لا يعرفون أين الحقيقة. فى هذا المناخ يصبح البحث عن العقل وقيمته فى تراثنا الفكرى الإسلامى واجبا على كل مثقف ملتزم يبحث عن أول طريق الهداية والانقاذ، لأننا بهذا نستطيع أن نميز فيما يقال وينشر ويذاع بين الحق والباطل بين ما هو دائم وثابت وما هو متغير وعارض بين جوهر الدين الحق وعوارض الدنيا ونزعات البشر.

ثانيا : إن استعراض تاريخ الحياة العقلية للمسلمين هو جهد جبار وشاق مكانه غير هذا المكان وله مناهجه ومفردات خطابه المغايرة. جهد قام به فى أواسط القرن أحد صروح جيل العمالقة وهو أحمد أمين فى دراساته عن فجر الاسلام وضحاه وظهره، وقام به على نحو متخصص فى مناهج المعرفة الباحث المعاصر محمد عابد الجابرى فى دراساته الهامة عن تكوين وبنية العقل العربى. وباعتبار تخصصنا فى فلسفة التشريع فإننا نركز فى تتبع قيمة العقل فى التراث الفكرى الإسلامى

على الجانب القانوني أو التشريعي منه أو ما يسمى بفقه المعاملات .
ونحن نعتقد أن اساءة فهم هذا الجانب بالذات هو أحد المظاهر الكبرى لأزمتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة المتمثلة في إدعاء الفقه من كثير ممن لا يفقهون وفي تغليب النقل والاستنان والاتباع من كثير ممن يفقهون ولا يعقلون . وهكذا شاع الاعتقاد أن كل موروث ملزم حتما وكل منقول واجب الانباع، وأن التحرر من الالتزام بالمنقول والموروث هو الكفر أو المعصية الكبيرة، دون اعتبار أو تدبر في صحة نسبة الموروث والمنقول إلى أصله الديني، وإذا ثبتت نسبته فدون نظر إلى ما إذا كان يراد به التشريع، وإذا كان يراد به التشريع فدون نظر إلى ما إذا كان تشريعا مطلقا في كل العصور أو نسبيا في عصر بعينه وظرف بعينه.
وهكذا تضخمت في زمننا قائمة الإلزامات ذات الطابع الديني المدعومة بالجزاءات الدنيوية والأخروية. واشتملت هذه القائمة في نظر مختلف الفرق والفصائل على شرائح واسعة من السلوك الانساني، وتطرقت إلى أمور هي بطبيعتها بعيدة عن دائرة التنظيم القانوني مثل الزي واللحية حتى الدخول بأي القدمين حتى التكبير في الطرقات والابتسام والاحتشام مرورا بحرمة اختلاط الرجال بالنساء حتى حرمة الفائدة وحل عائد المضاربة. ألا يصبح البحث إذن عن دور التاريخ في صياغة الأحكام الشرعية وفي مسألة نسبية هذه الأحكام واطلاقها فرضا واجبا

على عقلاء الأمة لانقاذها من هذا السيل العرم من مأثورات الماضى التي يحاول البعض اغراق عقلها فيه بدلا من التصدى لمشكلات المستقبل وتبعاته ؟!

ثالثا . ولهذا فقد حاولنا فى حديثنا السابق وسنحاول فى أحاديث لاحقة أن نتتبع قيمة العقل فى التراث الفقهى الإسلامى، ودور العقل والتاريخ فى صياغة الأحكام الفقهية. ونكرر القول إننا لا نقدم حقائق وتقريرات. بل نطرح إشكاليات حقيقية قد تجعل الجميع يتفكرون، بمن فيهم عامة الأمة وحكمائها ومثقفيها وفضاتها، حول العلاقة بين النقل والعقل، وحول حاجتنا اليوم لإعمال العقل مثلما أعمله عمر بن الخطاب فى تعامله الفذ مع المنقول والمأثور فى عصر كان فيه قريب العهد بالرسالة.

وإذا أثبتنا ما سبق كحقائق لازمة الاثبات فاننا ننتقل إلى القول إن كل فقهاء المسلمين قاطبة وعلى اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم قد جعلوا العقل تابعا للنقل. وجعلوا من خروج العقل على النقل خروجا على الشريعة ذاتها، وقدمنا لذلك استشهادات من كتابات ابن قيم الجوزية والشاطبي وكلاهما من رواد العقلانية الإسلامية ولكن الفقهاء العقلانيين كانوا يلجأون فى حل إشكالية التعارض بين النص النقلى الثابت والمصالح الاجتماعية المتجددة دوما إلى مجموعة من الوسائل المنهجية

العبقرية فى زمانها. من أهم هذه الوسائل تضييق دائرة النقل المعترف بالزامينه وحصرها افساحا لمساحة كبرى للمسلمين فى تنظيم أمورهم متحررين ما أمكن لهم من سلطة النصوص النقلية الملزمة. فشهدنا كيف أن ابن حزم الظاهرى أبطل القياس أى رفع عن المسلمين إصر الزام تراث فقهى هائل سابق عليه وحصر دائرة المنقول الملزم فى القرآن والسنة أساسا وهى دائرة محدودة نسبيا وفيما عدا ذلك فليستصحب المسلمون أصل الإباحة أى ليعملوا عقولهم فى تنظيم أمورهم دون أن يكونوا ملزمين بمنقول آخر من قياس أو رأى قال به من قال من الفقهاء مهما علا شأنه وجلَّ مقداره. وشهدنا كيف أن ابن قيم الجوزية وإن لم يبطل القياس إلا أنه دعا المسلمين إلى القياس بأنفسهم دون أن يكونوا ملزمين بالاستنان بغيرهم من الرجال وتقليدهم. وهكذا أخرج من دائرة المنقول الملزم تراثا هائلا من التعاليم الضابطة للسلوك. إن هذين الفقيهين وغيرهما من العقلانيين أفسحوا مكانا بارزا للعقل وإن أعلنوا أن العقل لابد أن يكون تابعا للنقل. ولكن السؤال المهم الذى طرحوه وأجابوا عنه بجسارة : أى نقل هذا الذى نتقيد به؟ . أنقل الكتاب والسنة التشريعية الصحيحة؟ أم النقل عن كل ما قال به علماء المسلمين وفقهاؤهم وأئمتهم وتابعوهم وتابعو تابعيهم وحافظو متون المقلدين؟ العقلانيون من الفقهاء الأوائل أخذوا بالإجابة الأولى، أما نحن فقد

وسعنا فى دائرة النقل حتى حكمنا فى آمورنا المعاصرة والمستجدة كل من يستأهل ولا يستأهل من فقهاء المسلمين وغير فقهائهم على حد سواء. وبناء على ذلك حكم بعضنا على البعض بالكفر والردة لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. وبناء على ذلك كفر بعضنا المجتمع بأكمله ورفع فى وجهه السلاح، وبناء على ذلك ارتدى مسوح الفقهاء وأهل العلم والفتوى والالزام بعض ممن لا يملكون إلا التسبيح والحوقلة ولا يفارق اسلامهم حلوقهم، أليس البحث عن العقل إذن فرضا واجبا ؟ .



حصر دائرة النقل وتحديدها لحساب إفساح المجال لدائرة العقل والاجتهاد والمصلحة ، هذا مذهب عقلاء فقهاء المسلمين ومنهجهم. على أن ثمة منهجا آخر للتوفيق بين العقل والنقل أو بين النص والمصلحة أو بين الرواية والدراية هو منهج أبى اسحق الشاطبى فى اعتباره المقاصد الشرعية عند بحثه عن الأحكام الشرعية فى أدلتها .

وقبل أن نستطرد فى تفحص ذلك الجهد العبقرى لأبى اسحق الشاطبى الذى قام به فى القرن الثامن الهجرى فى محاولة منه لاضفاء العقلانية على مجمل البناء النظرى لأحكام الشريعة الإسلامية فإننا ندعو القارىء لأن يحيط معنا بالحقائق التالية وأن يمعن النظر فيها :

أولا : لأن علم الفقه الذى يستنبط من المصادر الدينية النصية المبادىء والقواعد الحاكمة للعلاقات القانونية للمسلمين، قد نشأ فى أحضان علم الحديث ولأن مدرسة الحديث فى الفقه أسبق فى الظهور من مدرسة الرأى والقياس . وعلم الحديث هو فى جوهره علم نقلى يعنى بتتبع صحة اسناد الحديث أكثر مما يعنى بمعقولية أو مناسبة مضمونه ومعناه . فقد نشأ علم الفقه ونما فى رحاب تقاليد النقل محافظا على أسسها المنهجية. وأول هذه الأسس البحث عن الحكم الفقهى بإعمال قوانين اللغة فى النص الدينى المنقول كتابا كان أو سنة أو إجماعا. أى أن الفقه فى بداياته، وفى جانب كبير منه خلال مراحل تطوره كان فقه استخراج المعنى (الحكم الشرعى) من النص الدينى ولم يكن فقه صياغة النظريات القانونية التى تندرج تحتها حلول تفصيلية لمختلف نواحى النشاط الانسانى. وعلى حد تعبير رجال القانون المعاصرين فقد أدت غلبة التقاليد النقلية للفقه الاسلامى نشأة وتطورا أن أصبح هذا الفقه فقها للجزئيات وليس فقها للمفاهيم والنظريات. وعلى حين تقوم النظم القانونية المعاصرة على دعامات من نظريات كبرى مثل نظريا العقد فى القانون المدنى ونظرية المسئولية ونظرية القصد فى القانون الجنائى ونظرية العمل الإجرائى فى فقه المرافعات نجد الفقه الإسلامى فى مراحل تشكله ووضع ركائزه على الأقل يقوم على البحث عن حلول

قانونية ذات مرجعية دينية لحالات محددة ، ورغم أن الفقهاء فى كتب الفقه قد جمعوا مسائل الموضوع الواحد فى أبواب محددة إلا أنهم فى داخل هذه الأبواب اهتموا بالجزئيات بدلا من اهتمامهم بالقواعد. وما ذلك إلا لأن الفقه لم يكن فقها تأصيليا بل كان فقها تجميعيا ناقلا يهتم أساسا بجمع ما نقل من الحديث عن الرسول وفتاوى الصحابة والتابعين وتبويب ما جمع من جزئيات فى أبواب .

ثانيا: على أن هذه الطبيعة الجزئية التفصيلية للفقه الإسلامى، والتى ترجع كما ذكرنا إلى غلبة تقاليد النقل عليه، ليست عيبا يعاب به هذا الفقه، وإنما العيب عيبنا عندما نغفل عن الخصائص المنهجية والمعرفية لتراثنا. فهذا الطابع الجزئى التفصيلى البعيد عن التنظير والتقعيد ، هو سمة مميزة لأغلب النظم القانونية الناضجة فى مراحل تطورها الأولى، نشأ القانون الرومانى فى بداياته المبكرة على استقراء الحلول للجزئيات، وكان الفقه الانجليزى أيضا فقه جزئيات، وإنما اكتسب القانون الرومانى طابعه المفاهيمى المجرد بفعل نشاط فقهاء العصر العلمى، ولعبت السوابق القضائية وتراكمها وتدوينها دورا هاما فى تجريد القانون الانجليزى ، أما فى الفقه الإسلامى فيبدو أن قيامه على النقل من المصادر الدينية المقدسة جعلت العقل الباطن للفقهاء ينظر إلى أى جهد تقعيدى أو مفاهيمى على أنه ابتعاد عن النص الدينى

الجزئى الذى يجب أن يتمتع وحده بالمشروعية الحاكمة للسلوك الانسانى استنادا إلى سلطته الدينية الغالبة .

ثالثا : وترتيبا على ما سبق واستنادا إليه فإن الجهد العقلى التأصيلى أو التنظيرى لفقهاء المسلمين لم يتجه إلى صياغة نظربات قانونية كبرى لحكم مضامين السلوك الإنسانى أكثر مما اتجه إلى صقل أدوات الاستنباط من المصادر الدينية المقدسة، أى إلى تقنين طرائق تعامل المجتهدين (المشرعين بالمعنى المعاصر) مع النص الدينى بما يكفل كل النفوذ له وفقا لقوانين اللغة السائدة. وهكذا نشأ علم أصول الفقه الذى قننه الإمام الشافعى فى رسالته. لم ينشىء الشافعى أصول الفقه (طرائق الاستدلال) من عدم وانما صاغها من ممارسة الفقهاء وكشف عنها. يقول الرازى :«واعلم آن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة آرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .... كان الناس قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وكيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعى رحمه الله آصول الفقه».

ويؤكد أحمد أمين فى ضحى الإسلام عند تعرضه للجانب التشريعى فى صدر الإسلام إتجاه الجهد التنظيرى لفقهاء المسلمين إلى التنظير للشكل (طرائق الاستدلال) بدلا من إتجاهه إلى التنظبر للمضمون

(وضع نظريات حاكمة للعلاقات) يقول أحمد أمين : «كان هناك طريقان أمام مخترع أصول الفقه ، الأول أن يضع القواعد التى تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والثانى استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها » ويعلل أحمد أمين سبب اختيار الشافعى للطريق الأول فيقول .. « إن الطريق الثانى أكثر ما ينمو فى التشريع الوضعى الذى يعتمد النظريات العقلية الطليقة وتعديلها وفق ما يجد من نظريات فلسفية وآراء مدنية» ٣٩ (ج٢، ص٢٢٩) أى أن الطابع النقلى الدينى للفقه هو الذى نأى به عن الاجتهاد بتنظير المضمون إلى الإجتهاد بتنظير الشكل .

ومثلما اكتسبت الحلول الجزئية التى توصل إليها فقهاء المسلمين قداسة النسبة إلى الأصل الدينى بالنقل عنه ، اكتسب علم الأصول كعلم شكلى قداسة وثباتا بحيث أصبح من مسلمات وبديهيات الفكر القانونى الإسلامى. ولم تجر حتى الآن محاولة جدية لاعادة صياغته وتجديده وفقا لتطور أوضاع المسلمين اللهم إلا تلك المحاولة الجادة والخطيرة التى قام بها أبو اسحق الشاطبى فى كتابه الموافقات فى أصول الشريعة والتى تعد بحق ثورة فى الفقه النقلى وإن لم يقدر لها أن تحدث انعطافا فى مسار المناهج السائدة فى الفقه الاسلامى كما

هو الحال مع سائر الثورات الفكرية لأسباب عدة لعل أبرزها تغلب الطابع المحافظ للفقهاء المتأخرين .

★ ★ ★

كان لابد من اثبات المقدمات السابقة على دقتها لتفهم الانعطاف الجذرى الذى دعا إليه الشاطبى فى مناهج الاستدلال فى الفقه الإسلامى. لقد كان للإمام الشيخ محمد عبده رائد حركة التجديد المعاصرة فى الفقه الإسلامى وصاحب كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» يوصى طلابه دائما بتناول كتاب الشاطبى ودراسته . وليس هذا غريبا على الإمام الشيخ وهو الذى شغلته قضية التوفيق بين النقل والعقل وأشار إلى تخصيص النقل بالعقل عند تعذر التوفيق بينهما، فذهب بذلك مذهب فيلسوف الإسلام ابن رشد الذى يقول بإخراج دلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية إن تعارضت الأحكام الفقهية التى آتى بها الشرع مع البرهان أى مع العقل. أقول ليس غريبا أن يكون هذا موقف إمام عقلاء المسلمين من سفر هام من أسفار العقلانية الإسلامية مثل سفر الشاطبى. ولكن الغريب أن تعاليم الشاطبى كما صاغها فى الموافقات فى القرن الثامن الهجرى لم تؤت آثارها من احداث تيار إحيائى تجديدى عقلانى عام فى الفقه الإسلامى بل أصبح ينظر إلى فقه الشاطبى من المتخصصين على أنه تيار من التيارات وليس التيار الواجب الاعتماد. ومازالت مناهج الفقه النقلى هى

المسيطرة على التيار العام لممثلى الثقافة الإسلامية مما يقطع بأن هناك إصرارا على رفض ومقاومة أى دعوة إلى التجديد العقلى.

يتمثل التجديد الذى أحدثه الشاطبى فى المنهج الفقهى النقلى أنه قفز بهذا الفقه قفزة كبرى نحو آفاق العقل أى آفاق المقاصد من الأحكام الشرعية وجعل هذه المقاصد حاكمة لجزئيات الشريعة بحيث إذا تعارضت كليات الشريعة ممثلة فى مقاصدها مع جزئياتها ممثلة فى الأحكام التى توصل إليها الفقهاء من النصوص النقلية غلبت كليات المقاصد على جزئيات الأحكام. أى أن الشاطبى هنا لم يضيق دائرة النقل كما فعل ابن حزم الظاهرى وإنما سعى إلى توسيع دائرة المرجعية الحاكمة للأحكام الشرعية بألا تكون مجرد مرجعية نقلية وانما مرجعية مبادىء ومقاصد. وهى محاولة فى رأينا أكثر أصالة ونضجا وابتكارا من محاولة فلاسفة القانون الطبيعي التى سادت فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث ويجمعها جميعا مأثورة معروفة فى تطور الفكر القانونى الإنسانى: مرجعية المبادىء أولى من مرجعية النصوص، إذ بهذا وحده يمكن التغلب على مشكلة الثغرات فى القانون النى مبعثها تناهى النصوص وثباتها وعدم تناهى الواقع المتجدد أبدا .

وحتى لا نتهم بالمغالاة والشطط فى فهم تعاليم الشاطبى ممن لا تروقهم هذه التعاليم لمصالح المهنة أو نوازع السياسة، نورد نصا ما

ذكره شارح الكتاب ومحرره صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ عبدالله دراز فى حديثه فى مقدمة موافقات الشاطبى عن أثر الكتاب فى تطوير علم أصول الفقه حيث يقول ان علماء الأصــول قبل الشاطبى وإن حذقوا العلم بلسان العرب فقد فاتهم العلم بمقاصد الشرع إذ «أغفلوا الركن الثانى إغفالا فلم يتكلموا على مقاصد الشرع اللهم إلا إشارة وردت فى باب القيـــاس... وهكذا بقى علم الأصـــول فاقدا قســـما عظيما هو شــطر العلم الباحث عن آحد ركنيه حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا اســحق الشـــاطبى فى القرن الثامن الهجرى لتدارك هذا النقص ...»

وبطبيـعة الحال، من الصعب علينا فى هذا الحديث الموجه إلى جـمـهور المثقفين الذين يهمـهم ما آل إليه شأن الخطاب الإسلامى ويجزعون له ، أن نتعرض لكل القضايا الهامة التى أثارها الشاطبى فى الموافقات على عمقها ودقتها وعمق عرضه لها ودقته، وإنما حسبنا هنا ونحن بصدد تفحص الاتجاهات العقلانية فى الفقه الإسلامى أن نتوقف قليلا عند حديثه عن المقاصد الشرعية باعتبارها من الكليات القطعية الحاكمة للشريعة. والتوصل إلى هذه الكليات يكون بفحص الجزئيات واستقرائها ، أى بفحص الأحكام الجزئية فى كافة المجالات التى أتت فيها الشريعة وأدلتها بأحكام «فالكلى من حيث هو كلى غير معلوم لنا

قبل العلم بالجزئيات، لأنه ليس موجودا بالخارج، وإنما هو مضمن فى الجزئيات حسبما تقرر العقليات ،. وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلى فيه على التمام وبه قوامه»(٤٠) (جـ٣، ص ٩) . فى هذه العبارة القصيرة ذات الدلالة البالغة يتلخص المنهج العقلى الذى أتى به الشاطبى متميزا عن المنهج النقلى للفقهاء السابقين عليه إذ لا يتوقف فى تفحص الأحكام التى أتت بها النصوص والأدلة على وصف محتواها السلوكى التفصيلى باستخدام قوانين اللغة وإنما يرقى فوق ذلك درجات ومراتب بتفهم مقاصد الاحكام ومراميها باعتبارها كليات الشريعة . وهو حريص على أن يظل ملتصقا بالنقل وإنما النقل العاقل البصير فيقول إن العلم بالكليات (المقاصد) ليس موجودا خارج الجزئيات (النصوص والأحكام) وإنما فى داخلها . وبعد أن يتحدث الشاطبى تفصيلا عن أقسام المقاصد: ما يرجع منها إلى قصد الشارع وما يرجع منها إلى قصد المكلف ، يقسم ما يرجع منها إلى قصد الشارع إلى عدة أقسام أهمها قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء ويرى أن القاعدة الكلية فيه أن الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح العباد فى الدنيا والآخرة. وبعدما عدد هذه المصالح وقسمها إلى مصالح ضرورية وهى الحفاظ على الدين والنفس والنسل والمال والعقل وبدونها تفسد الدنيا والدين، ومصالح حاجية تؤدى إلى رفع الضيق

والمشقة عن العباد كالترخيص بإفطار المسافر فى رمضان، ومصالح تحسبنية وهى ما يليق بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات، بعدما فصل الشاطبى هذا التفصيل المثير للإعجاب فى أنواع المصالح الحاكمة للتنظيم القانونى (بعبارات عصرنا) أثبت لنا أن الدليل على اعتبار المصالح والمقاصد فى التشريع ثابت من وجه آخر هو روح المسألة أى روح التشريع فى نظره. وهذا النوع من منهج إقامة البرهان على المصالح دليل آخر على عقلانية الشاطبى، فهو لا يستند فى وجود المصالح الحاكمة للتشريع إلى نص جزئى بعينه بل إلى روح التشريع الإسلامى بأكمله. إنه هنا يرتفع عن مجرد التقيد بالنصوص التفصيلية إلى ما نسميه نحن رجال القانون المحدثين بالمبادىء القانونية العامة، وهذه المبادىء لا تثبت عند بالرجوع إلى دليل شرعى تفصيلى من نص فى كتاب أو سنة أو إجماع وإنما إلى ما يسميه بالاستقراء المعنوى «الذى لا يثبت بدليل خاص ، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة علىّ رضى الله عنه وما أشبه ذلك» (٤١) (جـ٢، ص٥١) .

فلنقارن إذن هذا الفهم العقلانى الراقى الذى يستنبط روح الشريعة لصياغة مبادئها الحاكمة دون أن يكتفى بالتوقف أمام نص جزئى بعينه،

بما درج عليه البعض فى زماننا من التنطع فى فهم النصوص لإضجار المسلمين فى دنياهم كما فى إسدال النقاب على وجوه النساء واعنبار المرأة كلها عورة والمطالبة بفرض الجزية على غير المسلمين والحكم بكفر المفكرين.

وتبقى مسألتان على غاية القدر من الأهمية تعرض لهما الشاطبى فى حديثه عن المقاصد الحاكمة للتشريع والمصالح التى يدور معها، الأولى: هل مصالح الدنيا معلومة لنا بالعقل أم بالشرع؟ والثانية : ماذا لو أدى تطبيق الدليل الجزئى (النص الشرعى) إلى عكس ما ذهبت إليه مقاصد الشريعة ؟ .

يقول الشاطبى فى الإجابة عن السؤال الأول: «ان بعض الناس قال إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية (يقصد مصالح الدنيا والمعاش) فنعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال : ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام - فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها» .

إذن كان هناك رأى متداول أيام الشاطبى (القرن الثامن الهجرى) وقبله أن مصالح الدين معلومة من الشرع أما مصالح الدنيا فمعلومة

بالعقل والتجربة. ولا يرفض الشاطبى هذا القول على إطلاقه ولا ينعت صاحبه بالخروج من الملة كما يفعل بعض من نصبوا أنفسهم للتحدث باسم الإسلام اليوم (٤٢) (راجع ما كتبه د. محمد مصطفى شلبى ردا علينا في كتابه تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين، ص ٩٧ وما بعدها)، لقد ناقش الشاطبى القائلين بعقلانية مصالح الدنيا وقال «.. وأما ما قال فى الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً». أى آن الشاطبى في رده على القائلين باستقلال العقول بمعرفة مصالح الدنيا آن الشارع الإلهى قد أتى فى الرسالة بما ينظم أمور الآخرة وأمور الدنيا أيضا لما رأى من انحراف العرب قبل الرسالة (أهل الفترة) عن الاستقامة (لاحظ هنا ما ينطوى عليه هذا من إشارة إلى نسبية التنظيم التشريعى) ولو كان الشارع الإلهى يختص بأمور الآخرة فقط لترك أهل الفترة (عرب الجاهلية) وشأنهم فى تنظيم أمور دنياهم بعقولهم وهذا ما لم يحدث. ومع ذلك

لا يرفض الشاطبى دور العقل فى معرفة المصالح الحاكمة للتشريع مادام ذلك يجرى وفقا للأصول الكلية للشريعة فيقول «اللهم إلا آن يريد هذا القائل آن المعرفة بها (بالمصالح) تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع آصولها فذلك لا نزاع فيه» (٤٣) (جـ٢، ص ٤٨) .

مصالحنا إذن ندركها وفقا لعقولنا وعاداتنا وتجاربنا وفقا للضوابط الكلية الكبرى التى وضعتها الشريعة، تلك إجابة الشاطبى عن السؤال الأول، فماذا عن إجابته عن السؤال الثانى عن الحكم فى تعارض الدليل الجزئى (النص الشرعى) مع الدليل الكلى (المقصد آو المصلحة). هنا يقدم لنا الشاطبى منهجا جدليا ناضجا فى ضرورة الجمع بين الجزئيات (الأدلة والنصوص) وبين الكليات (المقاصد والمصالح) فى سياق واحد «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلا فى جزئى معرض عن كليه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئى معرضا عن كليه فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلى معرضا عن جزئيه » وبعد أن يستطرد الشاطبى فى تحليل العلاقة بين الكلى (المصلحة) والجزئى (النص) ينتهى إلى أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ، «لأن الكلى إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئى كذلك أيضا فلابد من اعتبارهما معا فى

كل مسألة (٤٤ ص٩). أى بعبارة العصر إن تطبيق النصوص لابد أن يكون مرتبطا بتحقيق المقاصد التى قصدها الشارع منها، فإن أدى تطبيق النصوص إلى تفويت هذه المقاصد أو إلى تحقيق عكسها بأن ترتب على هذا التطبيق مثلا مفسدة بدلا من المصلحة هنا لابد أن نتوقف، وتوقفنا هذا فى نظر الشاطبى ليس إلغاء لنصوص الشريعة على اطلاقها بل هو «تخصيص للعام أو تقييد للجزئى» أى استثناء مؤقت من قاعدة مطلقة. وتطبيقا لهذا المنهج الذى يدفع عن الشريعة شبهة الجمود ويكفل لها إمكانية التطور عقد الشاطبى القسم الخامس من مؤلفه لموضوع الاجتهاد أثبت فى بدايته أنه لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها. وتحدث فى جزء مسهم منه حديثا بالغ الأهمية عن أن النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعا. أى أنه لا يكفى الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها مجردا من النظر إلى ما يؤدى إليه هذا الفعل من مصلحة أو مفسدة. وبالتالى ذهب إلى حظر الأفعال المشروعة إن أدت إلى مفسدة سدا لذرائع الفساد. وتحدث عن الحيل التى هى امتثال ظاهر لأحكام الشريعة مع مخالفة مقاصدها فى الباطن، وعن اقامة المصالح وإن عرضت فى طريقها بعض المنكرات وعن قاعدة الاستحسان وخلاف ذلك.

وهكذا يقدم لنا الشاطبى فهما عقلانيا متقدما لأحكام الشريعة وكيفية تطبيقها مختلفا تماما مع فهم الخوارج والعوام من الفقهاء والدعاة ومن تجرهم نوازع السياسة وتقاليد المهنة إلى مهاوى التعصب ومعاداة العقل.

لم يخرج الشاطبى عن مفهوم الدليل الحاكم لتفاصيل الشريعة إلى مفهوم العقل المجـــرد المقابل للنقل، ولكنه وسّع من مفهـــوم الدليل وبذل جهدا عبقريا فى عقلنته بحيث أصبح ينطوى على مستوى كلى يتكون من مقاصد الشريعة ومراميها والمصالح التى تهدف إلى الحفاظ عليها .

الفصل السادس

النص والواقع

ترى لو كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه بين ظهرانينا اليوم هل كان ليرضيه الحال الذى وصل إليه المسلمون من صحوة الشعور والحماس الدينى مع غيبة العقل والحكمة الدينية والدنيويه معا؟ هل كان ليرضيه أن يكتفى المسلمون من دينهم بالشكل والمظهر والطقوس مع الانكار المتعمد أو غير المتعمد للجوهر والقيمة والمعنى. هل كان ليطمئن النفس ويقر العين بمجتمع يحرص فيه الرجال على إطلاق اللحى وارتداء الجلباب القصير الأبيض واطلاق الأصوات بالميكروفونات ليل نهار بالدعاء والتسبيح وافتراش الطرقات للصلاة مع تعطيل السير فيها، وإطلاق الأذان للصلاة فى الدواوين والهرولة إلى الصلاة التفاتا عن واجب العمل؟ وهل كان ليسعد بمجتمع ترى فيه نساؤه أن تمام الإيمان بالتحجب والتنقب وعدم تلامس أياديهن مع أيادى الرجال مع التنكر لدور المرأة الحقيقى فى المجتمع الإسلامى حيث تقف إلى جوار الرجل عضوا منتجا دافعا لحركة المجتمع للأمام؟ وهل كان ليرضى

بممارسات قهر الحرية والعقل والرأى واغتيال المصلحة الاجتماعية باسم الدين؟ هل كان ليسكت على ممارسات النصب الاقتصادى الجماعى لشركات توظيف الأموال الإسلامية بحجة اجتناب الربا؟ وهل كان ليسكت على قهر المفكرين بدعوى الردة او لاغتيالهم جسمانيا ومعنويا بحجة خروجهم عن الإسلام؟

الإجابة معروفة على وجه القطع وهى أن عمر لم يكن ليرضى بذلك ولم يكن ليقره بل كان يغيره بيده وبلسانه وبقلبه. والسبب فى ذلك أن فهم عمر العقلانى المستقيم للإسلام يختلف عن فهمنا الخاطىء له المغرق فى التمسك بالشكل والطقس واللفظ ولو عارض سلوكنا مقصد الإسلام ومراميه. وذلك هو بيت القصيد فى التفرقة بين التقدم باسم الإسلام والتخلف والتدهور والانحطاط ولو ارتدى عباءة الإسلام: موقفنا وفهمنا لقضية العلاقة بين النص والواقع أو بين ما نعتقده تعاليم الدين وواقعنا الاجتماعى.

هل نقتصر على الوقوف عند ظاهر النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميها والمصالح التى تحميها ورسالة المعانى التى تريد ابلاغها لنا، آى هل نطبق المأثور ولو أدى إلى تفويت حكمته أم نضع نصب آعيننا الحكمة والمصلحة والمقصد والمعنى المناسب؟

★★★

لننظر الى ممارسات عمر بن الخطاب رضى الله عنه على بداية الطريق فى بحثنا للعلاقة بين النص والواقع فى العقل الإسلامى المبكر والمتأخر على السواء.

مشهور عن عمر لدى العامة والخاصة مسألتان: أنه أوقف قطع يد السراق فى عام المجاعة رغم عموم نص الآية: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وأنه توقف عن إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم رغم صريح نص الآية: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم».

ولكن هناك عديدا من الأمثلة الأخرى توضح لنا منهج عمر بن الخطاب فى التعامل مع النصوص وتغليبه للحكمة والمقصد على ظاهر اللفظ وللمصلحة على الشكل أى تغليبه للعقل على النقل، ونذكر من هذه الأمثلة ما يلى:

● من ذلك تحريم الزواج من الكتابيات رغم صريح الآية الكريمة بحلهن: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب..» الآية. فقد روى أن إبراهيم بن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب اليه: أحرام يا أمير المؤمنين فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابى هذا حتى تخلى سبيلها فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين.

● ومن ذلك ما فعله عمر فى قسمة الغنائم عندما تعلق الأمر بأرض سواد العراق بعد فتحها بواسطة جيوش المسلمين. فرغم أن آية تقسيم الغنائم (مايغتنمه المسلمون بالقتال) صريحة فى تقسيم الغنائم متاعا كانت أو منقولا أو رقيقا أو عقارا أو أرضا على الوجه المحدد فى الآية: «واعلموا أنما غنمنم من شيء فإنَّ لله خُمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ..» الآية . فماذا حدث عندما فتحت جيوش المسلمين أرض العراق فى عهد عمر؟، نترك الحديث هنا لأحد رواد العقلانية فى كتاباتهم المبكرة وهو صاحب رسالة تعليل الأحكام إذ يقول: «كان حكم الغنيمة التقسيم لا فرق بين أرض وغيرها، كما صرح بذلك الكتاب الكريم وفعله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فلننظر بعد ذلك إلى ما فعله الخليفة الثانى رضى الله عنه فى الغنائم. روى البخارى عن أسلم مولى عمر قال، قال عمر: أما والذى نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر. ولكن اتركها لهم يقتسمونها. أى ان عمر كان يود أن يقسم الأرض كما فعل الرسول فى أرض خيبر لولا أن فعله هذا من شأنه أن يترك الأجيال القادمة فقيرة بلا مال (بيانا) ومن هنا آثر مخالفة سنة الرسول – حفاظا على ما يراه من مصلحة للأمة. ونفس ما حدث مع أرض العراق أحدثه عمر مع أرض الشام إذ يروى

أبو يوسف أن أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وجماعة من المسلمين آرادوا عمر بن الخطاب آن يقسم الشام كما قسم الرسول – صلى الله عليه وسلم – خيبر فقال عمر: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم». ويعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلا: «فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب اليه، فهو يسلم لهم آن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسيافهم، وأن حكمه التقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكريم، ولكنه يبين المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتى من بعدكم، وماذا يصنع بهذه البلاد التى تفتح وهى محتاجة إلى نفقة مبينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق بالمسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه». (محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، رسالة نوقشت بكلية الشريعة عام ١٩٤٥ وطبعت بالأزهر عام ١٩٤٧. ص ٥٢ وما بعدها).

● ومن ذلك ما روى عن عمر من مخالفته سنة الرسول – صلى الله عليه وسلم – فى ايقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد باعتباره ثلاث طلقات لا طلقة واحدة، فالآية الكريمة صريحة «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ...» . «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظَنَّا أن يُقيما

حدود الله ...» – (البقرة الآيتان ٢٢٩ و ٢٣٠) وأنه فى عهد الرسول كان الرجل اذا طلق ثلاثا فى مجلس واحد اعتبرت طلقة واحدة ويروى أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما بلغه ذلك غضب وقال: «أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم – هى واحدة» اما فى عهد عمر وعندما استخف الناس بالطلاق وأصبحوا يكثرون من إيقاع الطلاق ثلاثا بكلمة واحدة فقد خرج عن سنة الرسول ورأى زجرهم بايقاع الطلاق ثلاثا بائنا قائلا قولته المعروفة: «إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه آناة فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم».

● ومن ذلك ما هو معروف عن الزيادة فى حد الخمر فى عهد عمر عنه فى عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – وأبى بكر. فلم يكن لشرب الخمر حد معروف مقدر فى عهد الرسول وزمن أبى بكر رضى الله عنه. روى أن خالد بن الوليد قد كتب إلى عمر إن الناس قد انهمكوا فى الشراب وتحاقروا الحد والعقوبة. قال (عمر) وكان عنده المهاجرون الأولون: هم عندك فسلهم، فقال على: تراه إذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا! يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام تعليقا على ذلك «فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال، وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ولا

يلتزم فيه مقدار معين وأنه يتبع المصلحة والا لما سأل خالد ولما وافق عمر ولما أجاب هؤلاء. والذى نقصده هو اثبات انهم فعلوا شيئا لم يكن فى زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لاقتضاء المصلحة. ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله – صلي الله عليه وسلم – الا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة، فعلهم هذا عين الموافقة ولكن سميناه مخالفة فى موطن محاجة الخصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ، مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع لمصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شىء من فعلهم». أى أن صاحب رسالة تعليل الأحكام كان يرى فى الأربعينات أن بعض الأحكام يدور مع المصالح والمقاصد وجودا وعدما دون تقيد بظاهر النصوص.

● ومن ذلك أيضا ما يروى عن عمر من أن غلمانا لرجل يدعى حاطب سرقوا ناقة وانتحروها فأمر عمر بقطع أيديهم ثم أرسل من يأتى بهم وقال لوليهم «لولا أنى أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتهم ولكن والله اذا تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك». فأطلق الغلمان السراق وغرم صاحبهم. يعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلا: «فانظر اليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم وهو أنهم جاعوا وأخذوا مال الغير وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجانى من

غير حاجة، ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام وشامل لجميع الأوقات.

● ومن ذلك أيضا ما روى عن عمر رضى الله عنه من أنه أمر بالقصاص من الجماعة لواحد، أى إذا اشترك جماعة من الناس فى قتل واحد قتلهم به جميعا رغم أن الآيات والأحاديث الواردة فى القصاص لم تصرح الا بقتل الواحد بالواحد والنفس بالنفس واشترطت المساواة فى القصاص، فعندما رفعت إلى عمر قضية المرأة التى اشتركت مع خليلها فى قتل ابن زوجها ، وبعد ان استشار على بن أبى طالب كتب الى صاحب السؤال يقول: «أن اقتلهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم» وهذا اتفاق على اعتبار المعنى دون توقف عند ظاهر النص لأن الوقوف عنده يؤدى الى ضياع الدماء والحياة التى جعلها الله فى القصاص (المرجع السابق ص ٦٨).

● ومن ذلك ما روى أيضا عن عمر من أن شخصا يدعى الضحاك أراد أن يحفر لنفسه مجرى للماء للاستسقاء يمر بأرض آخر هو محمد ابن مسلمة، فمنعه محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعنى وهو لك منفعة تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ فأبى فشكى الضحاك الى الخليفة

عمر، فدعا عمر محمد بن مسلمة وقال: لم تمنع آخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولا وأخرا وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليمرن ولو على بطنك . وأمره عمر ان يجريه ففعل. فرغم الحديث الصحيح: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا عن طيب نفس» الا أن عمر كما يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «قد حكم المصلحة ناظراً لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال وإن خالف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» (ص ٧٨).

● ورغم صحة وثبوت حديث حرمة مال المسلم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه يروى عن عمر أنه صادر أموال الولاة فى حالة الشبهة . يقول الشيخ محمد الخضرى صاحب كتاب تاريخ الأمم الاسلامية (جـ١، ص ١٣): «وقد شاطر عمر بعض العمال ما فى أيديهم حينما رأى عليهم سعة لم يعلم مصدرها. ولم يفعل هذا الفعل الا قليلا وربما وجد هذا العمل مجالا للانتقاد من الوجهة النظرية الدينية ولكن عمر كان يعرف من عماله من يستحق أن نقع به تلك العقوبة » .

★★★

هذه آمثلة عشرة نقدمها للقارىء حول موقف عمر بن الخطاب من قضية العلاقة بين النص والواقع. لم ينظر عمر بثاقب نظره ورهافة حسه بالعدل إلى النص الدينى على أنه سيف مسلط على واقع المسلمين

يمر منه كما يمر من الزبد فيفصل بين الحق والباطل فى حزم وحسم وقطع، بل نظر إليه على انه يهدف الى تحقيق مصلحة اجتماعية معينة هى المقصد من النص فإن تحققت به فيها ونعمت والا فالمصلحة أولى بالاعتبار لأن الشريعة دأبها حفظ المصالح ودرء المفاسد. وخلاف هذه الأمثلة التى قدمناها للقارىء وحرصنا على توثيق كل عبارة فيها تحسبا لصراخ المنطعين، هناك أمثلة أخرى عديدة على فقه المصالح عند عمر وهى أمثلة معلومة جيدا لدارسى التاريخ الإسلامى ودارسى الفقه الإسلامى على السواء.. وهى أمثلة مشهورة ومتداولة فى عشرات الكتب التى يقرآها المتخصصون. وهى وغيرها أمثلة كانت مصدر الهام لانتاج فكرى عبقرى للفقهاء وعلماء أصول الفقه يدور حول محور مهم من محاور الفكر الإسلامى وهو محور العلاقة بين النص والمصلحة، إما انحيازا للمصلحة وإما انحيازا للنص على حساب المصلحة واما محاولة للمواءمة بينهما اقترابا من هذا الجانب او ذاك، تراث ثرى عبقرى نجده فى فتاوى أبى حنيفة وكتابات مالك بن أنس وتلاميذه كالشاطبى واجتهاد الحنابلة فى فقه المصالح وكتابات الشافعى والغزالى فى نفس الموضوع. ورغم اتساع مساحة الجدل الفقهى حول العلاقة بين النص والواقع أو بين الدليل والمصلحة وهو جدل بطبيعة الحال محكوم بالاطار الثقافى والاجتماعى فى عصره، فإن من حقنا أن نعجب كل العجب

كيف أن هذا التراث لا يتم تبسيطه واخراجه الى غير المتخصصين. انه شهادة على مسألة كبرى وخطيرة تهمنا فى واقعنا الثقافى والاجتماعى اليوم وهى أن العلاقة بين النص والواقع ليست بهذه البساطة، والسذاجة التى يصورها بها عوام الفقه وصبية تكفير المجتمع بل وبعض الاحكام القضائية الحديثة، فليس مجتمعنا بالمجتمع الكافر لمجرد أن آية الربا أو آيات الحدود لا تطبق فى واقعنا المعاصر، وليس المفكرون بمرتدين لمجرد أنهم رأوا رأيا لا يوافق التخريجات النصية لفقهاء النقل، بل إن المسألة أعمق وأكثر تعقيدا فى كتابات علماء الأصول أنفسهم، بل يصبح الزعم بأن مجتمعنا لا يطبق الشريعة الإسلامية، زعما قابلا للرد والنقاش، هل نحن اليوم غرباء عن أحكام الشريعة الاسلامية لمجرد أننا لا نطبق آراء فقهاء المسلمين، وإذن ماذا عن حال المجتمع الإسلامى قبل نشأة الفقه التقديرى فى القرن الثانى للهجرة. قرنان من الزمان مرا على المسلمين لم يكن البناء المتكامل للتراث الفقهى قد ظهر بعد وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والتابعون يجرون عملية مستمرة من الملاءمة بين النصوص والواقع. قد يقال إنهم كانوا يطبقون النصوص ونحن لا نطبقها، والإجابة أين تلك المعارضات الحارقة بين نظامنا القانونى المعاصر وبين النصوص التشريعية القليلة العدد فى الكتاب والسنة، وهل إن وجدت

بعض المعارضات وعجزنا عن تبريرها بمنطق سد الذرائع او تخصيص العموم او تحقيق المناط أو رعاية المقاصد تصلح لتبرير اتهامنا بتهمة الكفر والخروج عن ربقة الشريعة؟!

أعجب أن هذا التراث العقلانى الهائل لفقهاء المسلمين فى بحث العلاقة بين النص والواقع والمسمى بفقه المصالح لا يتم شيوعه وتداوله على ساحة الخطاب الإسلامى المتداول اليوم. انه خطاب العقل فى مواجهة خطاب الازاحة المتعمدة للعقل. فبدلا من أن نسمع ونقرأ كل يوم وكل ساعة خطابا اسلاميا يجلد المجتمع بسياط الكفر والمعصية ويجرم الفكر والمفكرين لماذا لا نبرز الى الصدارة خطاب العقل والعقلاء اى خطاب المصالح والمقاصد. وإذا قيل لنا إن الصبية الخوارج عوام لا يعلمون، فماذا عن الخاصة من الفقهاء العارفين والكتاب المتفقهين؟!

★★★

لم يكن عمر بن الخطاب فى انحيازه الى المصلحة الاجتماعية وان وجدت شبهة تعارض مع النص وحده بين الصحابة والتابعين وكثير من الفقهاء على مستوى النظر. ولم يكن الصحابة والتابعون حين ينحازون الى المصلحة يفعلون ذلك تطبيقا لقاعدة اصولية معروفة سلفا صاغها فقهاء الأصول، إذ ان علم أصول الفقه لم يكن قد ظهر على ساحة الفكر

الإسلامي كعلم متميز واضح القسمات، وانما كانوا يفعلون ذلك عن ادراك عميق لمقاصد الشريعة الإسلامية وفهم واضح بأن صالح المسلمين الذى هو مقصد الشرع رهن بتغليب المعنى على المبنى. وفى ذلك يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام عن منهج التعليل لدى صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وكيف أن هذا المنهج لم يكن مجرد امتثال شكلى للنصوص وان عارضت مصلحة المسلمين فى واقعهم، يقول: «وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة فبذلوا قصارى جهدهم فى استنباط الأحكام بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا أنها شريعة الخلود فسيحة الجنبات تسير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ مصالحهم، ثم يتابع حديثه ويقول: «وأن يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بثاقب نظرهم علموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته (ص ٣٥) وفى موضع آخر يقول: «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وان كانت فى مقابلة النصوص واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة، وهم فى ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم» (ص ٣٠٢).

والأمثلة على منهج الصحابة هذا في التعامل مع مشكلة العلاقة بين النص والواقع كثيرة تمتلىء بها كتب التاريخ والفقه وأصوله، ولن نتحدث هنا عن تأخير علي رضي الله عنه توقيع القصاص على قتلة عثمان ولا عن عدم قصاص عثمان من عبيد الله بن عمر لقتله الهرمزان.

ولكننا سنورد بعض الأمثلة التي أصبحت بعد ذلك مادة لبحوث متعمقة في علم أصول الفقه ولآراء متباينة حول موقع المصلحة في التشريع الاسلامي من ذلك.

● ما روي عن زيد بن ثابت من أنه لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو.

● ما روى عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحده (أي نقيم عليه حد الشرب) فقال حذيفة تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم.

● ومع وضوح امر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعدم منع النساء من الذهاب الى المساجد بقوله - صلى الله عليه وسلم - «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.. الحديث» فلما مر الزمان وتغيرت حال النساء قالت عائشة. «لو أدرك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل» فقد رأت أن ما حدث يقتضي تغيير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما

والقلوب عامره بالايمان.. فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة تربو على ما يجلبه الخروج من المصلحة (تعليل الأحكام ص ٣٩)، بل إن ابنا لابن عمر يعارض أباه وهو يستشهد بحديث الرسول – صلى الله عليه وسلم – «ائذنوا للنساء فى المساجد بالليل» فيقول. «والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا، والله لا نأذن لهن» . فسبه وضربه.

● وما روى عن عثمان رضى الله عنه من أنه ترك قصر الصلاة فى السفر رغم ثبوته بالسنة قائلا: «بلى ولكننى إمام الناس فينظر اليّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون: «هكذا فرضت» .

● ورغم ثبوت رفض رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لتسعير السلع عندما جاءه رجل فقال يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل أدعو الله، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمة» رغم ثبوت هذه السنة برفض التسعير إلا أن طائفة من التابعين قالوا بجوازه بعدما تغيرت الظروف والأحوال وبذلك أيضا أفتى بعض فقهاء المذاهب مثل مالك رضى الله عنه.

★★★

هذه الأمثلة وعشرات غيرها معروفة جيدا لرجال الفقه والأصول وتشهد أن موقف الصحابة والتابعين من مسألة العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين المتغير لم يكن ذلك الفهم الشكلي الآلي الذي يقوم على تطبيق حرفية النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميها بل كان فهما منحازا أبدا لصالح المسلمين وحاجاتهم الاجتماعية في زمان معين ومكان معين، فلماذا تختفي هذه الحقائق من مفردات الخطاب السياسي والثقافي للتيار الاسلامي ومن مفردات الخطاب الديني لدعاة عصرنا، أليس من حقنا أن نظن، ولو أن بعض الظن إثم، أن أهواء السياسة تخفي ما تشاء من حقائق وتظهر ماتشاء من دعاوى.



على أية حال لم يكن منهج الانحياز لمصالح المسلمين وفهم النصوص في ضوء مقاصدها ومراميها وقفا على الصحابة والتابعين في ممارساتهم الحياتية اليومية بل أنتج ذلك ثماره في صياغة تيار فقهي يعلن قيمة العقل والمصلحة وإن سمي ذلك بالرأى أو الاستحسان.

يرصد أحمد أمين في فجر الإسلام العلاقة العضوية بين فقه عمر وبين ظهور مدرسة الرأى في العراق فيقول: «وكان حامل لواء هذه

المدرسة (مدرسة الرأى) أو هذا المذهب فيما نرى عمر بن الخطاب، وأشهر من سار على طريقته عبدالله بن مسعود فى العراق، فكان يتعشق عمر ويعجب بآرائه» وروى عنه أنه قال إنى لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ثم يتابع قائلا: «وأنت إذا علمت أن علم أهل العراق كان عن عبدالله بن مسعود وان مدرسة العراق توجت بأبى حنيفة رأيت سببا كبيرا من الأسباب التى جعلت مدرسة العراق تشتهر بالرأى وإعمال القياس» (ص : ٢٤٠ - ٢٤١).

ففقه أبى حنيفة إذن كما يرى أحمد أمين هو الثمره الطيبة التى أثمرتها تقاليد عمر ومناهجه فى رعاية المصلحة وفى فهم النصوص تبعا لمقاصدها ممزوجة بنزعة أهل العراق فى هذا العصر الى حرية الرأى والبحث والمجادلة.

ومعلوم أن أبا حنيفة لم يترك لنا كتبا دون فيها فقهه وان ترك لنا فتاوى وأقوالاً تبين منهجه فى فهم العلاقة بين النص والواقع. ومن حق الباحث أن يتحرز فى قبول أقوال تلاميذ ابى حنيفة مثل القاضى أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى وزفر وغيرهم على أنها تطابق فكر ابى حنيفة. فقد تعرضت آراء ابى حنيفة لهجوم شديد من أهل النقل أو أهل الحديث لجرأتها وانحيازها للعقل والتشدد فى الآخذ بالحديث، لذا كان طبيعيا أن يرجع تلاميذه عن بعض آرائه وان ينحازوا فى آرائهم

الى فقه أهل النقل وأن يتخففوا من مسحة الرأى التى كان عليها فقه الإمام. لذا حق التمييز بين فقه الإمام ابى حنيفة وفقه المذهب الذى صاغه تلاميذه من بعده (ضحى الاسلام، ص ٢٠٥).

يقول أحمد أمين في موقف أبى حنيفة من الأحاديث التى كان يتشكك فيها لمعارضتها للعقل: «والظاهر أن أبا حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده فشنع المحدثون عليه وقالوا انه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رأيه، ويقولون، ما رأينا أجرأ على الله من أبى حنيفة، كان يضرب الأمثال لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم ، وأحصوا عليه أنه أفتى بنحو مائتى مسألة خالف فيها الحديث. قال رسول الله: للفرس سهمان وللرجل سهم، فقال أبوحنيفة انا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من المؤمن، وقال - صلى الله عليه وسلم - «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» وقال أبو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبى - صلى الله عليه وسلم - يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج قبل سفره وقال أبو حنيفة: القرعة قمار الخ (ضحى الاسلام ١٩٤).

وذلك كله لأنه كان يضع شروطا شديدة فى قبول الحديث بدونها لا يصح عنده ويصح عند غيره، كما برع أبو حنيفة فى استخدام الحيل الشرعية كوسيلة لمراعاة مصالح المسلمين مع الحفاظ على نفوذ النص

من الناحية الشكلية. وأصبحت هذه الحيل من بعده بابا واسعا من أبواب الفقه تؤلف فيه الكتب وتعقد فيه الأبحاث. فيستفتيه أحدهم أنه حلف ليقربن امرأته فى رمضان فيفتيه ابو حنيفة ان يسافر بها (لأن السفر يحل الإفطار) فيقربها نهارا فى رمضان، ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلم فيقول: انت طالق ثلاثا اذا صعدت وطالق ثلاثا اذا نزلت فيفتيه ابوحنيفة ان تبقى فى مكانها لا تصعد ولا تنزل وان يحمل رجال السلم بالمرأة فيضعونه على الأرض.

التشدد فى قبول الحديث من ناحية وخاصة ذلك الذى يعارض العقل، والتوسع فى الحيل الشرعية من ناحية ثانية، والأخذ بالاستحسان من ناحية ثالثة، ذلك هو منهج أبى حنيفة وريث مدرسة عمر فى التوفيق بين النص والواقع.

أما الاستحسان فبعيدا عن تعريفاته الفقهية المختلفة فالأقرب الى الفهم ان يكون للمسألة شبيه بمسألة آخرى ورد بها نص، وكان مؤدى المنهج النقلى الشكلى ان يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة المشابهة ويعطيها حكمها، ولكن هذا القياس فى نظره ينافى اعتبارات العدالة والمصلحة، فيترك هذا القياس الى تقدير المسأله بمقتضى العدالة أو المصلحة. ولذلك عرفه علماء الأصول بأنه الأخذ بقياس خفى (المصلحة) وطرح قياس جلى (النص)، أو انه اخراج صورة عن حكم نظائرها إلى

حكم أخر لمقتضى، وهذه كلها مجادلات عقلية لتنظير فقه أبى حنيفة أول من قال بالاستحسان حيث كان كما قال تلميذه محمد بن الحسن إذا قال أستحسن لم يلحق به أحد.

★★★

ولنتوقف عند هذا القدر، لأن الاستطراد سيدخلنا الى طرقات ودهاليز علم الأصول وهو ما لم نقصده ولا نقدر عليه. انما ما نقصده وما نلح عليه أن التراث الفكرى الاسلامى يتعالى ويسمو عن أن يكون مختزلا فى تلك الصياغة البسيطة التى يروج لها العوام، وأدعياء السياسة: «إن الحكم إلا لله» ثم بعد ذلك ينزلون بالنصوص سيوفا يهوون بها على واقع المسلمين دون نظر الى مصالحهم ومستجداتهم، ان التراث الفكرى الاسلامى سواء على مستوى الممارسة فى عهد الصحابة والتابعين أو على مستوى النظر فى عهد الفقهاء هو تراث المواءمة بين النص والواقع وهى مواءمة لا يقدر عليها فى زماننا إلا أهل العقل والقلم لا أهل النقل والسيف.

الفصل السابع

فقه المقاصد وفقه المقاصل

فقه المصالح فى مواجهة فقه التضييق على المسلمين فى دنياهم وتوعدهم فى آخراهم ، فقه تفهم مناط الأحكام والمعانى التى تدور حولها فى مواجهة فقه التنطع والتمسك بالحرفيات والشكليات ولو ألحقت بالمجتمع الإسلامى العنت كل العنت ، فقه التقدم والانفتاح على العالم والتعامل مع العصر بلغته ، فى مواجهة فقه الحاكمية . فقه الحرية واحترام العقل فى مواجهة فكر التكفير وعقد محاكمات التفتيش ، أى أن فقه المقاصد مقدم على فقه المقاصل . هكذا نضع المسألة بوضوح شديد ، وهكذا وضعها الصحابة الأولون ووضعوا بذلك اللبنات الأولى لتقدم المجتمع الإسلامى بل إننا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذا هو الفهم الذى كان سائدا فى العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

★★★

موقع العلل والحكم والظروف والملابسات التاريخية والسياق بارز

وواضح ومعترف به فى صياغة كثير من أحكام السنة النبوية الشريفة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأوامره ونواهيه لأصحابه . لن استشهد هنا بواقعة تأبير النخل حين أشار الرسول على أصحابه ، تلميحاً ، ألاّ يؤبروه ، ففسد، فقال : أنتم أعلم بشئون دنياكم ، ولن أتحدث بحديث الخندق الذى لم يكن وحيا بل رأيا وحربا ومشورة ، فهذه السنن كلها ولوضوح ارتباطها بمعايش المسلمين المتغيرة وبأحوال الدنيا المعقولة أدخلها علماء الأصول فى باب الأفعال الجبلّية التى ترجع إلى الجبلّه الإنسانية وليست براجعة إلى الوحى الإلهى التشريعى .

ولكننا سنتحدث عن جوانب أخرى لأقوال الرسول وأفعاله يظهر منها بوضوح ارتباط هذه الأقوال والأفعال بالسياق التاريخى المحيط بها بالمصلحة والعقل تدور معهما وجودا وعدما . فى هذا النوع من الأفعال والأقوال النبوية الشريفة نجد الصحابة يراجعون النبى ويناقشون رأيه وقد يسفر ذلك عن ايضاحه صلى الله عليه وسلم للقصد من القول وعن عدوله عنه عند انتفاء ذلك القصد .

نسوق لذلك استشهادا ما رواه البخارى من أنه قد خفت أقوات القوم وأملقوا «أى قل طعام القوم وزاد فقرهم» فأتوا النبى صلى الله عليه وسلم يستأذنونه فى نحر إبلهم فأذن لهم ، فلقيهم عمر رضى الله

عنه فأخبروه فقال . ما بقاؤكم بعد ابلكم؟! فدخل على الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم . «ناد على الناس يأتون بفضل أزوادهم» .. فبُسط لذلك نطع فجعلوه على النطع فدعا الرسول للطعام بالبركة ... (إلى آخر الرواية) أي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى رأيا أن ينحر الناس الإبل لمقابلة الجوع والفقر وأن عمر خالفه في رأيه لأنه لا بقاء للناس بعد نحر الإبل ، وأن الرسول قد عدل عن رأيه إلى رأى عمر وأقر للمسألة حلا آخر ، يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «فقد عارض عمر رسول الله بالنحر للمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك» «٥٥» «ص٣٢» .

وأكثر دلالة على أن جانبا من السنة كان يدور مع مصلحة المسلمين القائمة وقت نزول النص ما هو معروف في كتب الفقه بحديث ادخار الأضحية .. فعن عائشة رضي الله عنها قالت : «دف الناس «أي وفد الناس» من أهل البادية فحضر الأضحى «أي حل عيد الأضحى» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخروا لثلاث «أي ادخروا اللحم لثلاثة أيام فقط» وتصدقوا بما بقي ، قالت : فلما كان بعد ذلك ، قلت : يا رسول الله قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويجعلون منها الودك «يذيبون الشحم» ويتخذون منها الأسقية قال «رسول الله» : وما ذاك ؟ «أي فيم الأمر» قلت : نهيت عن امساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث .

فقال . إنما كنت نهيتكم للدافة التى دفت فكلوا وتصدقوا وتزودوا »
فالحديث كان صريحا بالنهى عن ادخار لحوم الأضحية لأكثر من ثلاثة
أيام ، وأم المؤمنين تشكو ما يترتب على النهى عن الادخار من مشقة
بالمسلمين . والرسول يبين سبب النهى وهو التوسعة على الفقراء من
الدافة التى وفدت على المدينة ، ثم يعدل عن ذلك الحكم . وهذا دليل على
أن من أحكام السنة الشريفة ما كان مرتبطا بظروف موقوتة بوقتها ،
وبأحداث حدثت بعينها وأنه لا الزام لهذه السنة بعد زوال هذه الظروف
وتلك الأحداث . وهناك كثير من الأحاديث النبوية ما يدل دلالة قاطعة
على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يراعى الظروف القائمة وقتئذ
ويأخذها بكل الاعتبار عند التشريع أمرا ونهيا أو إباحة . من ذلك قوله
لعائشة رضى الله عنها : «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة
على قواعد ابراهيم» . من ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم «لولا أن
أشق على أمتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة» وغير ذلك الكثير مما تتحدث عنه كتب الفقه وأصوله .

إذن فكثير من الأحكام التى أتت بها السنة الشريفة إنما كانت
تقديراً لمصلحة قائمة وقت التشريع تقوم على موازنته صلى الله عليه
وسلم بين المصالح والمفاسد والمضار والمنافع ، القائمة وقتئذ أى فى ظل
السياق التاريخى والثقافى والاجتماعى وقت التشريع بل كان صحابته

صلى الله عليه وسلم براجعونه فى تقدير المصلحة والمفسدة فينزل عند رأيهم كما راجعته عائشة فى حديث النهى عن ادخار الأضحية وكما راجعه عمر فى حديث نحر الإبل ، وكما راجعه عمر أيضا عندما أمر صلى الله عليه وسلم أبا بكر بالنداء : «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة» فبين عمر وجه الضرر فى ذلك لأنه يدفع المسلمين الى الاتكال وقال : «إذن يتكلوا» وأقره الرسول على ذلك ، وكما راجعه رجل عندما أمرهم «صلى الله عليه وسلم» بكسر القدور التى طهوا فيها لحوم الحمر الأهلية عارضا غسل القدور بدلا من كسرها فقال أو ذاك . أى وافقه على مراجعته .

وأمثلة أخرى كثيرة تمتلىء بها كتب الفقه فى السجال القديم الضارب بجذوره فى تاريخ الفقه الإسلامى حول العلاقة بين المصلحة والنصوص أمثلة يراد الاستشهاد بها اثبات أن السنة النبوية مناطها المصلحة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرجع عن أوامره ونواهيه تحسبا لما يظهر له من مصلحة أو مفسدة مترتبة عليهما بعد الحوار بينه وبين أصحابه . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه «لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة» إذ صلى بعضهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك .. ومنها تخييره صلى الله عليه وسلم لأصحابه عند اعتزامهم الحج معه «حجة الوداع» - بأن لمن شاء منهم أن ينوى

الحج فليفعل ، ومن أراد أن يقرن الحج بالعمرة فليفعل ، ومن أراد أن ينوى العمرة متمتعاً إلى الحج فليفعل ، قال بعضهم كيف وقد سمينا الحج .

★★★

نعود الى تامل العلاقة بين النص والواقع ، ويبدو من هذه الأمثلة ومن أخرى غيرها كثيرة يضيق عن ذكرها المقام أن العلاقة بين بعض الأحاديث وبين الواقع القائم وقتها لم تكن علاقة تسلط من النص على الواقع بل كانت علاقة تفاعل بينهما يؤثر فيها كل منهما فى الآخر . فالواقع وحماية المصالح القائمة حوله هو الذى يصوغ النص «أو ما يسميه رجال القانون المعاصرون بالمصادر الموضوعية للتشريع ، أى الأسباب الاجتماعية التى أدت الى وجوده» والحوار حول علاقة النص بالواقع ، وما إذا كان مناسبا له أو غير مناسب كان دائما حوارا قائما وممتدا بين الرسول وأصحابه وصولا لأنسب الحلول التشريعية المناسبة لعصرهم .. والربط بين النص والواقع المسبب له والمصالح الاجتماعية التى كان يحميها النص كانت أموراً قائمة تماما فى ذهن الصحابة ، وكانوا متنبهين لها واعين بها دون خشية من سيوف الكفر والهرطقة لأن هذه السيوف لم تكن قد صنعت بعد . العلاقة بين النص والواقع كانت واضحة على أظهر ما تكون فى ذهن عائشة رضى الله عنها

عندما قالت تعليقا على حديث الإذن للنســاء بالذهاب الى المساجد ، لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النســاء من بعد لمنعهن المســاجد مثلما منعت نساء بنى اســرائيل ، والعلاقة بين النص والواقع كانت واضحــة تماما فى ذهن عمر فى كل ما هو مأثور عنه بدءا من وقف حد السرقة فى عــام المجاعة حتى رفضه تقسيم أرض الســواد بالعــراق ، على خــلاف ظاهر النصــوص وتمسكا بمقاصدها .

هذا الفهم العقلانى للعلاقة بين النص والواقع هو الذى دعا صاحب رسالة تعليل الأحكام الى القول : «ومن تتبع أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم فى أجوبته للسائلين وجده لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا ، فتارة ينتظر الوحى .. وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفى هذا قد ينزل الوحى ببيان خطئه ومعاتبته .. وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه الوحى .. وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد إذا اختلف السائلون وأكثر ما يكون ذلك فى أفضلية الأعمال ، كما وجدناه فى كثير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأفضل الآراء «٥٦» «ص٣٤» .

وهذا الفهم لعلاقة التفاعل بين النص والواقع هو الفهم المناقض والمعارض لمنطق الحاكمية والتكفير ، فالنصوص وفقا لهذا الفهم

ليست قواطع تهوى بها على واقع المسلمين فتفصل بين الحق والباطل ، والإثم والطاعة أو بين الإيمان والكفر ، بل وقد وجدت فى ظل واقع معين لتحكم موقفا معينا فى ظل مقاصد كبرى تظلل المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم .

وهذا هو المقصود بنسبية النصوص في جانب واطلاق المقاصد ومبدأ حماية المصالح فى جانب أخر . يقول القرافى فى الفروق «والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين «حـ ١ ، ص ١٧٧» ويقول عز الدين بن عبد السلام «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

ولكن هذا الحديث عن نسبية بعض السنة وارتباطها بواقعها الاجتماعى وسياقها التاريخى لا يصدق بطبيعة الحال على كل المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلا كان هذا انكارا لحجية السنة فى التشريع وهو انكار يخرج صاحبه من الملة ، فما هو المعيار الدقيق الذى نميز إذن به بين النسبى والمطلق من أحكام السنة . أعتقد أن البحث عن هذا المعيار هام جدا فى زماننا الذى دأب فيه البعض على التضييق على أنفسهم وعلى مجتمعهم بأحاديث لا نعرف الصحيح فيها من الموضوع ولا نعرف إن كانت صحيحة . هل المقصود بها التشريع الدائم أم لا .

لم تكن مسألة البحث عن معيار لاطلاق السنة أو نسبيتها تشغل بال

الصحابة والتابعين بل كانوا يفصلون فيها بفطرتهم السليمة بحكم معاصرتهم للرسول صلى الله عليه وسلم أو قربهم من زمنه .. وكان شأنهم في المعاملات دائما مراعاة المسلمين . يقول صاحب تعليل الأحكام «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة «٥٨» «ص ٣٠٢» . وفى موضع آخر يقول . «وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بنظرون الى الأمر ومايحبط به من ظروف ، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب ، وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم «٥٩» «ص ٣٠٨» .

لم تكن قضية البحث عن معيار للتمييز بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية مما انشغل به الصحابة والتابعون بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم فهموا أسرار الشريعة وعرفوا مقاصدها وساروا على هدى من ذلك .

★★★

إنما بدأت القضية تطرح نفسها على العقل الإسلامى وإن شئت القول على المنطق القانونى الإسلامى عندما بدأ المسلمون يضعون

القواعد والأصول الضابطة لعملية الاستدلال من النصوص التشريعية أى فى مرحلة لاحقة عندما بدأ وضع دعائم علم أصول الفقه كان لابد من صياغة قواعد منهجية تفسر لماذا كان بعض السنة ملزما ولماذا كان البعض الآخر غير ملزم ، وما هو معيار التمييز بينهما أى بين السنه التشريعية التى يلتزم بها المسلمون فى حاضرهم ومستقبلهم ، والسنة غير التشريعية أى ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات يختص بها وحده أو تلك التى لا تلزم المسلمين فى كل عصر . ومن المهم أن نلاحظ أن عملية وضع الضوابط والمعايير لمسألة الزامية السنة ، وهى مسألة على قدر كبير من الخطورة بالنسبة للتشريع الاسلامى مادامت ترمى الى ضبط المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن ، هذه العملية من وضع الضوابط والمعايير القاعدية هى جهد فقهى إنسانى بحت انشغلت فيه قرائح علماء الأصول لإضفاء الطابع النسقى المنهجى المنظم على مصادر التشريع الاسلامى فى عصر إقامة صرح هذا التشريع . حقا لقد اعتمد الفقهاء فى وضع هذه الضوابط على ما قدروه دليلا شرعيا لوضع القواعد المنهجية وضبط الأصول الفقهية . ولكن تظل أهمية الوعى بأن علم أصول الفقه بأكمله وبما فيه من القواعد الضابطة للاستدلال من السنة ، هو علم ناتج عن جهد بشرى انسانى يجرى على كثير من فروعه وقضاياه ما يجرى على الاجتهادات الإنسانية من خلاف فى الرأى .

★★★

السنة هى ما ثبت بسنده متصلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء متواترا أو آحادا .. ولن ندخل هنا فى هذا الجدل الفقهى الذى تشعبت فروعه عن حجية أحاديث الآحاد وعلاقتها بالمصلحة وإنما يكفينا أن نذكر ماأجمع عليه علماء الأصول من أن من السنة ما يعد تشريعا للمسلمين ومنها ما لا يعد تشريعا .

وبداية لا يعد تشريعا كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ودل الدليل الشرعى على أنه خاص به وحده وأنه ليس أسوة فيه كاحتفاظه صلى الله عليه وسلم بأكثر من زوجات أربع .

ولا يعد تشريعا كذلك كل ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود ومشى ونوم وأكل وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والتجارب فى الشئون الدنيوية من تجارب أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حرب أو وصف دواء مرض الى غير ذلك .

وهذه كلها بعبارتنا نحن رجال القانون المعاصرين أقوال أو أفعال لا تضع قواعد عامة مجردة لتنظيم السلوك الاجتماعى فى المستقبل بل أقوال وأفعال «وإن شئت فلنستخدم عبارة قرارات وتصرفات تمييزا لها عن القواعد» تتناول مواقف جزئية من واقع الخبرة الإنسانية المحدوده بحدود الزمان والمكان والثقافة والتاريخ .

ولكن حدود الزمان والمكان والثقافة والتاريخ «أى اعتبارات التسببة

المنافية للعمومية والاطلاق» لا يقف تأثيرها عند حدود «القرارات والتصرفات» أي المواقف الجزئية التي تعرض في أمور تفصيلية في مجال ادارة شئون المجتمع وأفراده ، بل قد تتدخل أيضا في عملية وضع القواعد العامة ذاتها وهذا وحده هو الذي يفسر عملية الحوار بين الرسول والصحابة أثناء وضع القواعد وعدوله صلى الله عليه وسلم عن بعض ما رآه ، آخذاً برأي أصحابه ، ويفسر أيضا عدول الصحابة أو بعضهم عن بعض القواعد التي كان معمولا بها في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذهم بقواعد أخرى أكثر مناسبة لعصرهم تغليبا للقصد والمصلحة من التشريع .

وإدراكا لكل ذلك ورغبة في ضبطه كان هذا الضابط المهم الذي صاغه علماء الأصول معيارا للفصل بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية بالفصل بين ما صدر عن الرسول بحق الفتوى والتبليغ «الوحي» وما صدر عنه بسلطة الإمامة «الاجتهاد والسياسة» حتى أن الإمام القرافي قد وضع كتابا أسماه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام» وقد استقر في الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبه أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ليست كلها ترجمة وتبليغا لجوهر حكم الله تعالى وان كان غالبها كذلك ، بل فيها ما هو مجرد تلمس لحجج الأحكام أو سبر المصالح ، وفيها ما هو مجرد

سياسة لدرء منكر والحمل على معروف ، أى أن من سنة الرسول ما يصدر عنه بمقتضى التبليغ والفتوى فهو وحى بوحى «وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى .. الآية» ومنها ما صدر عنه باعتباره إماما أى حاكما يؤم المسلمين ويراعى اعتبارات السياسة والمصلحة والزمن فى هذه الإمامة ، والحديث فى هذا صريح لقوله صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشىء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأيى فإنما أنا بشر» ٦٠ .

هذا هو ما اتفق عليه الفقهاء بشأن إلزامية السنة أو تشريعتها منها ما هو تشريعى عام يوحى به ، ومنها ما ليس كذلك لكونه نتاج الرأى بمقتضى الإمامة والسياسة ولكن كيف نفرق بين كلا النوعين من السنة .. وما هو المعيار الذين يطبق للتمييز بين كل من نوعها ؟ .

الإجابة عن هذا السؤال مهمة غاية الأهمية وخطيرة غاية الخطورة سواء عن المستوى الفكرى والمعرفى للعقل الإسلامى أو على المستوى العملى لتنظيم شئون المجتمع ، إذ عن طريق ايضاح هذا المعيار يتم الفصل بوضوح بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع ، بين ما هو ملزم وما ليس كذلك وهى أمور تبلغ قدرا كبيرا من الأهمية فى زماننا الراهن الذى يرفع فيه البعض سلاح التكفير على من يقدرونهم منكرين للسنة

دون فارق عندهم بين سنة صحيحة أو موضوعة أو بين سنة تشريعيه وسنة غير تشريعيه .

ورغم الأهمية القصوى التي يكتسبها هذا المعيار فلا نعرف تيارا أو مذهبا في الفقه الإسلامي قد قام بصياغته وصقله في وضوح يزيل اللبس ويمنع الحيره والتردد .. ومع تنوع الاجتهادات فقد افتقر الأمر على الاستشهاد بالأمثلة ولم يرق الي وضع المعايير الفاصلة .. ومن الأمثلة التي تروى على سنته صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من قوله «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون اليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من النار » ومن ذلك أيضا ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قد قطع نخيل وشجر الكفار يوم بني النضير فلما أسرع فيه قيل له . قد وعدكها الله فلو استبقيتها لنفسك ، فكف عن القطع» هذه كلها وغيرها أمثلة يتفق الفقهاء على أنها سنة في سياق إمامة الرسول وسياسته لأمور المسلمين وبعد ذلك يختلفون فاختلفوا في حديث «من أحيا أرضا ميتة فهي له» فذهب الأحناف الى عدم إلزاميته لأنه تصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، في حين ذهب المالكية والشافعية الى أنه تصرف بالفتوى والتبليغ فهو تشريع ملزم ،

واختلفوا أيضا فى الأرض التى فتحها المسلمون عنوة فذهب المالكية والحنفية الى آن تقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأرض خيبر تصرف بالإمامة فهو غير ملزم لمن بعده وذهب الشافعية الى عكس ذلك. ولكن ما هو معيار اضفاء الزامية الفتوى والتبليغ على تصرف ما للرسول وخلع هذه الالزامية عن تصرف آخر باعتباره تصرفا بالإمامة هذا ما لم يبينه الفقه اكتفاء بعبارات عامة لا تغنى الباحث عن اليقين القانونى مثل عبارة «إذا قامت الدلائل على ذلك وظهرت على ذلك الامارات» .

وعموما إذا جاز لنا آن نرصد الاتجاه العام للفقه الإسلامى فى هذا الصدد فهو ميله الى اعتبار آغلب السنة تصرفا بمقتضى الوحى آى بالفتوى والتبليغ . أما آحكام الإمامة فهى نادرة قليلة . وهذا المنحى من جانب الفقه التقليدى كان هو المتوقع فقد عزف عن وضع معيار عام للتمييز ، كما عزف أيضا عن التوسع فى باب تصرف الرسول بمقتضى الإمامة واعتبر هذا المفهوم آى مفهوم الإمامة لا يلجأ اليه الا استثناء لإضفاء الانساق المنطقى على حقيقة وجود بعض جوانب السنه التى تظهر إمارات لايمكن انكارها على نسبيتها وتاريخينها . نقول إن هذا المنحى الفقهى التقليدى كان متوقعا لآنه هو الكفيل بالحفاظ على الكيان القانونى للسنة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن الكريم إذ

أن التوسع فى اعتبار تصرفات الإمامة من شأنه أن يجعل جانبا كبيرا من السنة ذا طابع زمنى مؤقت وبالتالى يعدم الفقه أحد المصادر الكبرى لإقامة صرح النظام القانونى الإسلامى .

ومع ذلك لم نعدم من الفقهاء المحدثين من وجدوا الجرأة على حمل جميع سنة الرسول فى مجال المعاملات «وهذا هو القدر الأكبر منها» على تصرفه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ، أى أنهم بعبارتنا اعتبروها سنة مؤقتة تدور مع ظروفها التاريخية وجودا وعدماً .. يقول صاحب رساله تعليل الأحكام «وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ فلأى شيء حمل هؤلاء «يقصد الفقهاء» جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الارشاد والسياسة «لاحظ أنه يطلق القول على المعاملات» حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحية سياسية صادرة من حيث ما له من الإمامة والخلافة مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها أو مربوطة بأعراف كذلك ولا تكون ضربة لازب لاتتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ولو جلبت ضررا ودفعت مصلحة والدين يسر ولا تعسير فيه «٦١» «ص٣٠٣» .

وهذا على حد علمنا أجرأ ما قرأناه بشأن الطبيعة التشريعية للسنة

النبوية حيث قصر المؤلف السنة التشريعية الملزمة على العبادات فقط أما فى المعاملات فإنها تدور مع المصالح وجودا وعدما لأنها صدرت عن الرسول باعتبار إمامته أى باعتباره حاكما زمنيا لا باعتباره نبيا يوحى إليه . ويستند المؤلف فى رأيه ويعززه بأقوال فقهاء مسلمين من رواد العقلانية الإسلامية مثل القرافى وعز الدين بن عبد السلام ، فيقول : «فلا يظنن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافى وشيخه عز الدين ابن عبد السلام فى تقسيم صفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمام ومبلغ ومفت وقاض ، وارجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية الى إمامته ـ يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لايتجزأ من الشريعة وركن عظيم من أبوابها «٦٢» «ص ٣٢١» .

كيف يكون تصرف الرسول بالإمامة جزءاً لا يتجزآ من الشريعة فى نظر أصحاب هذا الرأى ، وهو فى الوقت نفسه لا يعد فى نظرهم تشريعا عاما موحى به الى الرسول صلى الله عليه وسلم ملزماً للمسلمين فى كل زمان ومكان ؟! وتبدو أهمية الاجابة عن هذا السؤال أن تصرف الرسول بالإمامة الذى هو تصرف نسبى فى نظر أصحاب

هذا الرآى مع كونه جزءاً من الشريعة غير خارج عنها يشمل كل باب المعاملات – وهو الباب الذي تدور حوله المعارك الحاسمة اليوم بين أنصار تيار الإسلام السياسى وبين معارضيهم – الاجابة عن هذا السؤال المعضله نجده فى عبارات أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم فبقاء هذه الأحكام فى نظر صاحب رسالة التعليل رهن بكونها دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم .. أى أن الالزام هنا ليس الزام ظاهر الحكم وشكله ولفظه وإنما الزام المصلحة التى كان يرمى الى تحقيقها . فإذا أدى تطبيق النص الى فوات المصلحة فلا إلزام له . أو على حد تعبير عز الدين بن عبد السلام «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .



نعود فنقول . إننا لا نعرض على القارئ غير المتخصص بحوثا فى أصول الفقه ، فذلك فوق طاقتنا وطاقته ، وإنما هدفنا أن ندلى بدلونا وأن نطرح تساؤلاتنا ونحن خارج دائرة الفقهاء ، وهل اقتصرت الساحة على دائرة الفقهاء والعلماء ، وهل قامت دائرة العلماء والفقهاء المعاصرين بعرض الفقه الآخر الذى نقدم قسماته للقارئ ، وهو فقه المصالح والمقاصد لرفع الغشاوة والارهاب المعنوى والمادى الذى يشل به فكر الحاكمية والتكفير عقل المجتمع ؟ لا لم يقم العلماء والفقهاء ،

المعاصرون بدورهم المطلوب في ذلك الأمر ، وهم من يضعون أيديهم على كنوز في مناهج الفقه الإسلامي ذاخرة بقيم العقلانية واعتبار مصالح المسلمين ، ولكن الفقهاء المعاصرين وان عرض بعضهم لهذه الكنوز في بحوثهم الأكاديمية التي يقدمونها للحصول على الدرجات العلمية ويلقونها في قاعات الدرس والمحاضرة ، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالحالة الثقافية العامة أي بالخطاب الإسلامي ، كما يردده العامة والساسة فإما أن يعم صمت العارفين من الفقهاء ، وإما أن يدخروا معارفهم للمناسبات ، وإما أن تتحول لغة الخطاب ويتنكر العارفون لما يعرفون ويديرون له ظهر المجن في ظل مبرر أخلاقي أو غير أخلاقي أنه ليس كل مايعرف يقال وليس كل ما يقال ، يقال للعامة كل هذا والوطن في محنة ، والعامة سادرون في فقه الحاكمية والتكفير والمقاصل أما فقه المصالح والمقاصد فمطمـور في الصدور .

لا نقول إن كل الفقه المعاصر فقه صامت ، فقليل هم المتحدثون ومن هذه الاستثناءات القليلة التي شرعت قلمها لتبديد كثير من أوهام التنطع فضيلة الأستاذ الشيخ المرحوم محمد الغزالي الذي خسرنا بفقده إماما من أئمة الاستنارة رغم خلافنا وخلاف كثير من المثقفين معه في مواقفه العملية .

ولعل كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» والذي طبع

حتى الآن قراءة الطبعات العشر يكون واحدا من أهم كتب الثقافة الإسلامية المعاصرة يقف على قدم المساواة مع كتاب الإمام الشيخ محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» .

ولكنهما بطبيعه الحال ليسا من كتب الفقه ولا من كتب الأصول بالمعنى العلمي المتخصص للكلمة وإنما هى صرخة يطلقها عالمان راسخان في الفقه والأصول فى وجه الحالة المتردية للعقل الإسلامي ، وللمجتمع الإسلامى فى مجتمع انسانى يلهث لهثا نحو التقدم ..

.. أثبت المرحوم فضيلة الشيخ محمد الغزالى صرخته هذه فى مقدمة كتابه قائلا : «لقد شاعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة ورجحت الآراء التى كانت مرجوحة أيام الازدهار الثقافى الأول حتى وَهَلَ الناس أن الإسلام اذا حكم عاد الى الدنيا التزمت والجمود» .

فإلى جانب انشغال المؤلف على المستوى العملى بالتدهور الحضارى الذى آل إليه حال أمة المسلمين فى حين تسير الأمم الأخرى سريعا على طريق التقدم ، فقد انشغل على المستوى النظرى بمسألة الأحاديث الواهية والضعيفة التى تعارض نصا فى القرآن الكريم أو تتنافى مع القيم الثقافية والحضارية السائدة فى مجتمعنا الراهن . وعلى حين ينكر المؤلف الأحاديث التى تتعارض مع القرآن الكريم مثلما أنكرت عائشة رضى الله عنها حديث أن الميت يعذب ببكاء أهله لتعارضه

مع الآية الكريمة «ولا تزر وازرة وزر أخرى» فهو أيضا يعرض متن الحديث على العقل غير مكتف لقبوله بصحة سنده وروايته ويوضح منهجه في ذلك قائلا : «إن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره ، وإنما يضم الحديث إلى الحديث ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم ، فإن القرآن هو الاطار الذى تعمل الأحاديث فى نطاقه لا تعدوه ، ومن زعم أن السنة تقضى على الكتاب أو تنسخ أحكامه فهو مغرور «٦٣» «ص ١٤٢ ـ ١٤٣» .

وفقيهنا البارز يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية – وان لم يطل الحديث عنها فى ذاتها – لازالة التعارض بين متن الحديث ومعقوليته أو تعارضه مع المصلحة القائمة للمسلمين اليوم . أحد هذه الأدوات تفسير الحديث بالسياق الذى ورد فيه مثل حديث «إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم» فتفسيره لا يتم إلا فى سياق الحوار الذى دار بينه صلى الله عليه وسلم وبين أصحابه حين رأوه مع زوجه صفية رضى الله عنها ليلا .

وأحاديث كراهية اقامة البنيان كثيرة وصحيحة السند .. مثل قوله صلى الله عليه وسلم «النفقة كلها فى سبيل الله إلا البناء فلا خير فيه» ، وقوله صلى الله عليه وسلم «أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا مالا

إلا مالاً» . ويعتمد المؤلف فى هذا الصدد منهج تفسير الحديث بالظروف والملابسات التاريخية ويقول : «والصحيح أن هناك أحاديث ترتبط بمناسباتها وما تفهم الا فى الجو الذى قيلت فيه» «٦٤» «ص ١١٠» ويزيد الأمر ايضاحا بقوله : «إن نبينا عليه الصلاة والسلام تكلم كثيرا وكلامه موضع الاعزاز والطاعة «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» وكان يمكن أن تعرف مرامي الكلام وحقائقه لو ضبطت الملابسات التى قيل فيها» «ص ١٣٣» «٦٨».

ورغم أن المؤلف قد استخدم فكرة الشرح السياقى لمدلول الحديث وتفسير الأحاديث فى ملابسانها وظروفها التاريخية والثقافية فإننا لا نلحظ أنه قد اعتمد ذلك منهجا عاما فى فهم نصوص الأحاديث ولاحظنا أنه قد تقدم خطوة أخرى ضرورية بإيضاح موقفه الأصولى من مسألة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية والفرق بين الإمامة «السياسة» والتبليغ «الوحى» وهو الموقف الذى اتخذه القرافى وعز الدين بن عبد السلام وأعلنه فى زماننا صاحب رسالة تعليل الأحكام ، وهو الموقف الذى كان ليحل جذريا مشكلة التعارض بين بعض النصوص والسياق الحضارى المعاصر.

بل إننا نلحظ لدى المؤلف اتجاها معاكسا نحسه من قوله : «وما بلغ من السنة درجة اليقين فسبيله سبيل القرآن الكريم لا يزيغ عنه إلا

هالك . ومن علِم على وجه اليقين أن رسول الله أصدر أمراً ثم قرر رفضه فقد انسلخ من الملة لا خلاف فى ذلك» .

هكذا نعود بهذا التقرير الحاسم الى المربع الأول فى بحث اشكالية العلاقة بين النص والواقع .



عندما اغتيل المرحوم فرج فودة ، باطلاق الرصاص عليه بسبب كتاباته الناقدة للأطروحات الفكرية لتيار الإيسلام السياسى ، أصدرت الجماعة الإسلامية بمصر بيانا وزعته على أوسع نطاق ، استهلته بالعبارة التالية : نعم قتلناه ، كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل كعب بن الأشرف . وكان الأمر مفزعا غاية الفزع ، ليس تحسبا للرقاب فى وقت أصبح فيه ثمن الفكر الحياة ، وإنما لأن السنة المشرفة أصبحت تستخدم على هذا النحو الفاضح لتبرير جرائم قتل المفكرين ، ولم يخرج أحد من دعاة الاستنارة الإسلامية أو من الفقهاء ، لا أقول لكى يحفظ على المفكر القتيل سمعة ودينا وكرامة ، وإنما لكى يحفظ للسنة النبوية مكانها الرفيع من أن تكون دروعا يحتمى بها قتلة أهل الفكر والقلم .. أى أن فقه المقاصد لم يتقدم ليواجه فقه المقاصل .. بل على العكس من ذلك رأينا أحد الفقهاء البارزين من رواد الاستنارة الإسلامية والذين يحظون بتقدير خاص فى المجتمع الثقافى يتقدم

ليشهد أمام المحكمة التى تحاكم القتلة أن القتيل مرتد وأن جزاءه القتل وأن القاتل مجرد مفتئت على السلطة.. أما ما سطره فقيهنا البارز فى كتبه من أن حديث الآحاد لا يؤخذ به إذا تعارض مع نص فى الكتاب، وأما عن كون حديث «من بدل دينه فاقتلوه» من أحاديث الآحاد وأنه يعارض نصا فى الكتاب «لا إكراه فى الدين..» فهذا كله قد توارى فى ساحة القضاء لأن فقه المقاصل قد تغلب على فقه المقاصد.

ولم أكن أحب أن أستدرج الى هذا الحديث، لأن الجميع الآن فى رحاب الله برحمهم الله، ويحكم بينهم بعدله، ولكن القضايا الكبرى التى آثارتها معاركهم الفكرية مازالت قائمة ومازالت المعارك ساخنة لم يخمد أوارها.

وقصة كعب بن الأشرف معروفة مذكورة فى كل كتب السيرة «٦٦» (راجع على سبيل المثال، السيرة النبوية لابن هشام، طبعة دار المنام ١٩٩٣ حـ ١، «ص ٦٥١») وهو يهودى من بنى النضير بالمدينة أظهر حزنه لما بلغه من قتل المشركين بموقعة بدر وقال فى ذلك شعرا يبكيهم، وأخذ ينسب بنساء المسلمين حتى آذاهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم من لى بابن الاشرف قال له محمد بن مسلمة أنا لك به يا رسول الله أنا اقتله، قال فافعل ان قدرت على ذلك الى آخر القصة التى انتهت بقتله.

وواضح من سياق القصة وملابساتها أن الأمر لم يكن أمر تشريع ووحى وفروض بل كان أمر سياسة وإمارة وحرب ودفاع عن الشرف والعرض ، أى أننا بعبارة الأصوليين لسنا بصدد سنة تشريع وتبليغ وفتوى نلزم بها بل بصدد سنة إمارة محكومة بظروفها وسياقها التاريخى .

ومع ذلك لم يتقدم أحد لانقاذ السنة من العابثين بها .

هل لأن فقه المقاصل فى زماننا مقدم على فقه المقاصد ؟ .

الفصل الثامن

فقه ازدراء العقل

قضية العلاقة بين النص والواقع هي بيت القصيد في الشأن الإسلامي المعاصر. وأي محاولة أو دعوة جادة مخلصة لتجديد العقل الإسلامي لابد أن تواجه بشجاعة وجرأة وإخلاص للحق أسئلة من النوع التالي : هل النص حاكم للواقع بصرف النظر عن مرامي النص ومقاصده، أم أن القصد والحكمة والغاية أولى ونطبقها بالنظر إلى السياق الجتماعي السائد وقت التطبيق ؟ وهل فهم النصوص وحدود تطبيقها محكومان بالسياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي أحاط بها وقت نشأتها ؟ .

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ومناقشتها دون تشنج أو تعصب أو تهديد هي الطريق الوحيد لمواجهة الجمود من ناحية، والتطرف من ناحية ثانية ، والعامية الدينية من ناحية ثالثة . وهذه هي الآفات المتأصلة في كثير من مظاهر الخطاب الاسلامي والعقل الإسلامي المعاصر.

الإجابة الرشيدة على هذه الاسئلة هى وحدها الكفيلة بازالة شبهة التصادم بين الاسلام وقيم العصر وحضارته وحل اشكالية التعارض الزائف بين العلم والدين وبعض مظاهر التضاد بين ظاهر النصوص والاجتهادات وبين المبادىء العالمية لحقوق الانسان .

إذ لم يعد بجدى فى سبيل إحداث نهضة عقلية فى المجتمعات الإسلامية أن نرفض قيم العصر بحجة أنها معارضة لتراثنا الدينى. ولم يعد يجدى أيضا الفرار من المواجهة بعبارات خطابية ذات جرس تقرر أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان. فالوفاء الحقيقى للتراث ليس أن نردده فحسب بل والاهم من ذلك أن نعقله وأن نتدبره بوضعه فى سياقه التاريخى وأن نعى مقاصده ومراميه والمصالح التى يهدف الى حمايتها.

★★★

هذه إذن دعوة لتجديد العقل الاسلامى بالنفاذ الى جوهر النصوص وحكمتها .

وما أحب أن أنبه إليه أنها دعوة ليست جديدة على تراث المسلمين المدون فى بطون الكتب ، ولكنها قد تكون جديدة وغريبة على مسامع كثير من مسلمى اليوم الذين لا يقرأون وإن قرأوا لا يعون ، وإن وعى بعضهم أخفى ما وعاه فى صدره واستمر يردد خطاب التدهور العقلى والحضارى وفاء لدافع سياسى أو مهنى أو طلبا لأمن نفسى كاذب .

دعوة التجديد هذه أدركتها في عصور الإسلام الأولى أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، عندما قارنت بين حال النساء فى عصرها وحال النساء فى حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفاست الحالين المختلفين على حديثه صلى الله عليه وسلم : «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله». أى أن عائشة نظرت إلى الظرف التاريخى وقت نشأة النص والظرف التاريخى وقت تطبيقه ووجدت أن الحكمة من تشريع نص الإباحة قد انتفت ، والعبرة بالهدف من التشريع لا بلفظه وقالت قولتها : لو علم رسول الله ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد مثلما منعت نساء بنى اسرائيل .

هذه الدعوة الى الأخذ بحكمة التشريع ومراعاة السياق الواقعى له وعاها عمر وطبقها فى العديد من الحالات اشتهر منها وقف حد القطع وابطال سهم المؤلفة قلوبهم وعدم توزيع أرض السواد على المجاهدين وايقاع الطلاق ثلاث بلفظ واحد وغير ذلك من الأمثلة.

هذه الدعوة الى الانحياز الى المصلحة طبقها الصحابة قبل ظهور الفقه وعلم الأصول كلما وجدوا تعارضا بين النص والمصلحة الاجتماعية القائمة وقت تطبيقه مما أفضنا فى شرحه فى موضع آخر وأفاض علماء الأصول فى شرحه في عدد من مؤلفاتهم .

ليس هذا القول إذن قولا جديدا يردده عقلانيو هذا الزمان ، أو من يحرص خصومهم الفكريون على رميهم بالضلال بل هو منهج ضارب

بجذوره وتقاليده فى عصور ازدهار الفقه الاسلامى وفى ممارسات الصحابة وان شحبت معالمه فى عصرنا عصر تدهور العقل الإسلامى.

***

نقول إن هذا المنهج العقلى شحبت معالمه وخفيت ملامحه على العامة والخاصة على السواء . إن الخطاب الاسلامى الشائع اليوم هو خطاب تغليب النقل على العقل واللفظ على الحكمة أى الشكل على المضمون . وتلك علامة كبرى لا تخطئها عين المؤرخين لتدهور العقل والحضارة . ولن نتحدث عن العامة الذين شاع فيهم أن التمسك بطقوس الدين وشكلياته أقرب للتقوى من الالتزام بقيمه ومراميه . وإنما سنتحدث عن بعض خاصة فقهاء عصرنا وموقفهم من التراث العقلانى فى الأمة المسلمين والموقف السلبى لهم من هذا التراث إما بالصمت والإخفاء وإما بالرفض والإنكار .

فى رسالته عن تعليل الأحكام التى نوقشت فى الأربعينات بالأزهر احتفى فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى احتفاء بالغا بممارسات الصحابة الأوائل وأخبرنا بعد أن استشهد بالدليل تلو الدليل أنهم كانوا ينحازون للمصلحة ولو خالفت ظاهر النصوص . وفى هذه الرسالة الفذة أطال الشيخ الحديث عن فقه عمر مبصرا المسلمين منذ نصف قرن

بضرورة التأسي به في اعتبار مناط الشرع ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين (٦٧) (راجع ص ٥٢ - ٦٢) ويقول شيخنا متحدثا عن فقه عمر: «ولو كانت الأحكام كلهما ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا آيديهما» (٦٨) (ص ٦٣) ويقول فى موضع آخر متحدثا أيضا عن عمر : «فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعا للمصلحة وإن أدى الى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها» (٦٩) (ص ٧٠) .

ومن الغريب والمثير للدهشة أن شيخنا هذا الذى كان فى الاربعينات رائدا من رواد العقلانية يأتى فى الثمانينات وينشر كتابا عن تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٦) يتنكر فيه لكل ما قاله منذ حوالى نصف القرن من ضرورة الانحياز للمصلحة والأخذ بالأحكام الشرعية فى سياقها التاريخى والنظر الى مقاصدها . وبل إنه فى كتاباته المتأخرة هذه يهاجم الذين يتبنون آراءه المبكرة ويشيدون بها بل ويكاد يخرجهم من الملة : فيقول مخاطبا المنادين بتحكيم العقل : «إن الشريعة التى تضعها بعقلك وهواك وتجعلها حاكمة على النصوص هى الخارجة على الإسلام ، والاسلام يرفضه ويرفض واضعيها» ص ٧٢ - ويتابع الشيخ حديثه فى موضع

آخر مخاطبا إيانا ردا على قولنا بضرورة الانحياز الى مصلحة المسلمين».. «تقول نترك النص لما تيقنا أنه مصلحة وأقول لك : من أين يتيقن عقلك القاصر المضطرب بأن هذه مصلحة» .. وعندما استشهدنا فى كتابنا المجتمع والتشريعة والقانون (الهلال ، ١٩٨٦) بفقه عمر دليلا على مخالفة ظاهر النص إعمالا للمصلحة مثلما استشهد شيخنا به فى الأربعينات لم يكن نصيبنا منه فى الثمانينات إلا السباب حيث يقول ردا علينا : « .. أقول لك : أتريد أن تجعل من نفسك عمر آخر الزمان!؟؟ فشتان بين العمرين ، وكيف تجعل نفسك كعمر وأنت لم تفهم ما فعله عمر؟» (٧١ ص - ٥٠) .



هذا المنهج الحديث القديم الذى يرفض أى محاولة لربط النصوص بالمقاصد والمصالح وارهاب القائلين بذلك إرهابا يصل إلى حد اشهار كفرهم، نستطيع أن نستشهد عليه بعشرات الأمثلة من كتابات الفقهاء المعاصرين بحيث يمكن أن نقرر أنه الإتجاه الشائع على مستوى الخطاب الفقهى المعاصر، رغم ما يمثله من خطورة لكونه يقدم الأساس الفكرى لمنطق تكفير المجتمع بأكمله .

يقول صاحب رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى عندما يتعرض لمسألة علاقة المصلحة بالنص وهى من كبريات المسائل التى شغلت علماء الأصول :

« .. لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان فى ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس تم الدليل على صحته» (٧٢ ص ٦١) .. ويقول فى موضع آخر «والذين يحتجون بضرورة البحث فى روح التشريع والنصوص يفوتهم أن مدلولات النصوص اللغوية هى فى ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح. فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوى المقصود أولا.. وبالذات» (٧٣) (راجع محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة فى التشريع الاسلامى – بيروت ١٩٨٦ص ١٣٨) .

نستطيع أن نقدم عشرات الاستشهادات الأخرى على سيادة فقه النقل والالتزام بحرفية النص وعدم الاعتداد بالمصلحة ان تعارضت معه بحيث يصح القول إنه الاتجاه السائد فى الفقه الحديث . وهو اتجاه يؤدى مباشرة إلى تبنى مقولة الخوارج الشهيرة «إن الحكم إلا لله» واسباغ صفة الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله أى على من اجترأ على الحيدة عن ظاهر النص قولا بالمصلحة. وكيف لا وشيخنا صاحب كتاب تطبيق الشريعة الاسلامية يقرر صراحة : «إن المجتهد في شريعة الله لا يصدر الأحكام بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم سواه» (٧٧ ص ٢٤) ..

فلنتأمل إذن فى بعض الملامح المعرفية والأسس النظرية لهذا الاتجاه النقلى الذى هو أساس فكر الحاكمية والتفكير وازدراء العقل ولنا فى ذلك الملاحظات التالية :

أولا : إن الأساس الكامن وراء رفض الأخذ بالمصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع ظاهر النص يتمثل فى الاعتقاد بأن الإلتزام الكامل بحرفية النصوص هو من قبيل التعبد والتقرب الى الله وأحد ركائز الايمان . وفى هذا المعنى يقرر صاحب رسالة ضوابط المصلحة بوضوح شديد : «إن مشروعية جميع احكام العباد تعود الى قدر مشترك من التعبد على تفاوت فى ذلك حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعايشتهم الدنيوية» . فكرة التعبد هذه ناقشها صاحب رسالة تعليل الاحكام فى كتاباته العقلانية المبكرة وانتهى فى جزم الى أن التعبد يكون فى نصوص العبادات أما نصوص المعاملات فالمصلحة فيها أظهر، ومخالفة ظاهر لفظها انحيازا للمصلحة القائمة ليست تنكراً للتعبد ، إذ يقول : «من المعلوم أن العبادات قصد الشارع منها أولا وأخيراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (٨٥ ص ٢٩٦) ثم يتابع قائلا : «إن الاصل فى تشريع المعاملات والمقصود منها أولا بالذات هو تحصيل مصالح الناس... » قارن هذا الفقه المتحرر فى الاربعينات بالفقه المناقض له يردده نفس المؤلف فى الثمانينات حين يقول : «أما

دعواك أن الإسلام فيما عدا العبادات والعقائد ترك للمسلمين حرية تنظيم شئون معاملاتهم .. فدعوى كاذبة تنقل مدعيها الى صف الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر » (تطبيق الشريعة، ص ٧٢) . بل إن فكرة التعبد هذه هي التي تجعل بعض أهل الفقه يبدأ متحررا في بواكيره ثم ينتهي محافظا عندما يتقدم به العمر تحسبا من شبهة ارتكاب المعصية إذا قال بترجيح المصلحة ..

ثانيا : أنه رغم غزارة الانتاج الفقهي قديمه وحديثه الذي يبحث في المصالح وصلتها بالنص فإنه يلاحظ على عدد من هذه الكتابات انها تهدف الى التبرير الاصولي لممارسات الصحابة التي تثور بالنسبة لها شبهة مخالفة ظاهر النص : كأحاديث عائشة وممارسات عمر، أو اضفاء الاتساق المنهجي على بعض آراء وفتاوى الفقهاء الاقدمين مثل فتاوى الاستحسان عند أبي حنيفة والتوسع في الأخذ بالمصلحة عند مالك والأخذ بالمصالح عند الحنابلة. أي أن تنظير فقه المصالح لدى فقهاء الاصول جاء لاحقاً من المتأخرين لاضفاء المشروعية الدينية على ممارسات وفتاوى المصالح عند الأولين. والدليل على ذلك أن الأمثلة التي يضربها حتى الفقهاء المحدثون على الأخذ بالمصالح ترتد كلها إلى واقع المجتمعات الاسلامية في عصور سحيقة مضت : مثل الحديث عن تضمين الصناع ، وبيع الحاضر للبادىء ، وقطع ذنب بغلة القاضي وكفارة الملك إذا افطر عمدا، وتلقي الركبان وغير ذلك . وهي أمثلة كانت

لها وجاهتها فى عصرها، ولا نريد آن نشغل القارىء غير المتخصص بها فى هذا العصر إنما ما نأخذه على فقهائنا اليوم أنهم لم يقدموا لنا نموذجا واحدا على تطبيق المصلحة فى قضايا عصرنا الراهن، وهى كثيرة كثيرة . وحتى عندما يتعرض بعضهم لهذه القضايا فإنهم يطبقون عليها منهج النقل وحده ويتركون الحديث عن المصلحة ليقتصر على تبرير ممارسات وفتاوى الأقدمين كما فى الأمثلة السابقة .

ثالثاً : إن عزوف الفقهاء المعاصرين عن ترجيح المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع النصوص آو ظهرت شبهة هذا التعارض يعود فى جزء منه الى شيوع تقاليد ما يسمى بتقاليد التحريم فى الفقه القديم ونستعيد هنا عبارات صاحب تعليل الأحكام فى كتاباته العقلانية المبكرة إذ يقول، عن فقه التعبد بالتحريم «.. لقد تعبدوا بالتحريم وكان الأولى لهم وللأمة النى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل فيدفعوا عن الأمة الحرج ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن» .

رابعا : وقد أدى ذلك بجانب كبير من الفقهاء الآقدمين وأغلب المعاصرين الى النظر الى المصلحة الاجتماعية نظرة نصية نقلية.. فالمصلحة ليست ما يعود على المسلمين من صلاح ونفع وفقا لما تاتى به المستجدات وتطورات الحياة ، بل هى أولا وأخيرا المصلحة كما يراها النص وفقا لفهم الفقهاء لهذا النص. فالمسلمون غير قادرين على معرفة مصلحتهم وانما هذه المصلحة مقدرة سلفا بواسطة النص الشرعى إما

بذاتها عند المحافظين وإما بعينها عند المتحررين لقوله تعالى «ما فرطنا فى الكتاب من شىء». هذا الفهم النصى لمعنى المصلحة الاجتماعية يجد أساسه متبلورا فى فقه الشافعى رضى الله عنه وصاغه صياغة أصولية حجة الإسلام الغزالى فى كتاباته الأصولية الغزيرة. ويترتب على ارتباط المصلحة فى نظر هؤلاء بالنص واغترابها عن الواقع إن الفقه التقليدى لا يتصور امكان قيام تعارض بين النص والمصلحة. وكيف يمكن أن يقوم إذا كانت المصلحة هى ما نص الدليل الشرعى على الاعتداد به وغيرها وهم وضلال وإن لبس ثوب المصلحة؟ .

خامساً : إن هذا الفهم للعلاقة بين النص الشرعى، والمصلحة الإجتماعية الذى يهدر المصلحة الواقعية إذا تعارضت مع النص والذى يخالف ممارسات الصحابة الأولين، هو امتداد لتراث الفقهاء الذين جعلوا العقل تابعا للنقل، وانعكاساً للاقتناع بعمق بعجز العقل الانسانى عن ادراك طبيعة الاشياء وحده. فصاحب كتاب تطبيق الشريعة يستكثر علينا الأخذ بالمصلحة لقصور عقلنا واضطرابه وعجزه عن ادراك حقيقة المصلحة (ص ٩٧). وصاحب رسالة ضوابط المصلحة يعلن فى وضوح شديد عن عجز العلوم الاجتماعبة والطبيعية ومناهج البحث التجريبى عن تقدير مصالح الناس، فالعقل عنده لا يستطيع أن يستقل بفهم المصلحة فى جزئيات الأمور وعنده أيضا أنه لا يصح للخبرات العادية

أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها . «فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لابد منه لتنشيط حركة التجارة والنهوض بها (وفقا لفهمه هو لمعنى الربا). ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلا من أن الجمع بين الجنسين فى مرافق المجتمع يهذب الخلق ويخفف شره الميل الجنسى» ثم ينتهى الى نتيجة مؤداها ضرورة ، ان تعرض نتائج الخبرات والبحوث على نصوص الشريعة فما عارضها آهدرناه وما وافقها آخذنا به .

★★★

تلك هى المكانة الحقيقية للعقل عند أهل النقل . عقل عاجز وقاصر ومضطرب، وتلك هى مكانة المصلحة الاجتماعية لديهم . فلا مصلحة إلا ما قرره النص، وهم بهذا متنكرون للتراث العقلانى للصحابة الأوائل الذين اعتبروا أن مصلحة المسلمين لها الشأن الأكبر وان خالفت نصا ، وهم بذلك يتنكرون لفقه المصلحة الاسلامى ويعجزون عن الامتداد بمناهجه إلى قضايا عصرنا الراهن .

الفصل التاسع

فقه المطاردة !!

نؤكد على ما ذكرناه فى مواضع سابقة مرارا من أن الصياغة الصحيحة لمعادلة العلاقة بين النص الدينى والواقع الاجتماعى هى السبيل الوحيد لإعادة الوفاق ورفع التخاصم المصطنع بين المأثور عن الماضى والمنظور فى الحاضر ، أو بين العقل والنقل ، أو بين التراث والمعاصرة ، أو بين النص الواجب الاحترام والمصلحة الاجتماعية الواجبة الاعتبار .

ومظاهر المعاناة والعنف التى يعانيها مسلمو اليوم فى مختلف بقاع عالمهم المترامى ، فى أفغانستان حيث الطالبان ، وفى إيران حيث المولات وشيوخ المرجعية ، وفى السودان حيث الاستبداد العسكرى تحت مظلة النصوص والصياغات الدينية ، وفى مجتمعات أخرى يمارس فيها البعض الاحتجاج الدموى المقدس ، كل هذ المظاهر ترد على المستوى الفكرى والثقافى لسبب واحد هو الانغلاق على الفهم الحرفى (المتفاوت) للنص وذلك على وجه التعبد والتقرب

إلى الله ، وقهر الواقع واضطهاده مع الاغتراب عن قيم العصر نعبدا أيضا لله وتقربا إليه . وقضية على هذا القدر من الخطورة تستحق من الباحث والقارئ على السواء ، دأبا فى المتابعة ، واصرارا على رد المسائل إلى أصولها والفروع إلى جذورها ولو عانى فى ذلك الإرهاق كل الإرهاق .

* * *

وما نود أن نؤكد عليه تكرارا وتكرارا ، أن مظاهر (الأصولية) التى يشهدها مجتمعنا اليوم على سلوك كثير من العامة فى تمسكهم بالمظهر دون الجوهر والتى نعانى من ارتداداتها على ممارسات الساسة الإسلاميين بمختلف فرقهم إنما هى فى كثير من جوانبها تعبير عن حالة عقلية لازمت المجتمعات الإسلامية منذ عصورها المبكرة ساد فيها منهج النقل على منهج العقل ، وعلا فيها صوت التعبد بالتحريم والتضييق على المسلمين . وخلاصة حديثنا هذا وأحاديثنا السابقة أنه رغم تعدد الإتجاهات فى الفقه الإسلامى على المتصل الممتد ما بين العقل والنقل ، فإن بعضا من الفقهاء المعاصرين يساهمون عن وعى وإدراك أو عن غير وعى استطرادا بالقصور الذاتى وراء تفاليد المهنة ، يساهمون فى تنمية النزعة الأصولية وتأجيج أوارها بين العامة والخاصة لأنهم لا يعرضون لهم فى خطابهم المنتشر إلا

تقاليد النقل ويحجبون عنهم تقاليد العقل وهى كثيرة . ثم إنهم – أى الفقهاء المعاصرين – عجزوا أو تعاجزوا جميعا عن الامتداد بتقاليد العقل كما آرساها أبو حنيفة فى استحسانه ، والمالكية فى فقه المصالح وسد الذرائع ، بل والصحابة الأولون فى ممارساتهم ، عجزوا أو تعاجزوا عن الامتداد بفقه العقل هذا إلى مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة وقضاياها الملحة .



وهكذا ظلت الساحة الإسلامية مفتوحة حتى اليوم لتقاليد فقه النقل المتمثلة فى الإلتزام الكامل والمطلق بالنص أيا كان السياق الاجتماعى والتاريخى الذى ورد فيه النص وآيا كانت مقاصده أو مراميه .

ونحسب أن إمام أهل النقل هو الإمام الشافعى رضى الله عنه وهو نفسه صاحب علم أصول الفقه الذى يحكم منطق الاستدلال فى الفقه الإسلامى حتى اليوم فى تياره الغالب .

يقول الشافعى فى الرسالة : «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ، ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أو دلالة من الله ، فقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب ينص عليها

نصا أو جملة .. فإن قال قائل : أرأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه (أى لا يوجد فيه اجماع) فأمرت بأن يؤخذ قياسا على كتاب أو سنة أيقال لهذا قيل عن الله ؟ قيل نعم ، قيلت جملته عن الله ، فإن قيل ما جملته ؟ قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة» .

ويقول أيضا : «ليس لأحد أبدا أن يقول فى شئ حلّ أو حرُم إلا من جهة الخبر ، وجهة العلم الخبر فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس» .

فالأحكام الشرعية على تنوعها وتنوع الوقائع التى تحكمها زمانا ومكانا لا تؤخذ عند الشافعى إلا من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما كالإجماع والقياس لأن جهة العلم عنده هو الخبر فحسب «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها» . فموقع العقل عنده ليس فى تلمس حلول الواقع بالنظر إلى القوانين الموضوعية الحاكمة لهذا الواقع وإنما فى الاستنباط الشكلى لهذه الحلول من النص (الخبر) الذى هو بضرورة الإيمان منضمنا إياها . فالعقل عنده ليس عقلا تجريبيا يستقرئ الواقع وإنما هو عقل تحليلى شكلى يستنطق حلول الواقع من النص ذاته . ويلاحظ د. حسين حامد حسان عن حق أن «العقل

عند الشافعي لا مدخل له في الاستقلال بالتشريع وإنما هو من الدلائل التي يسترشد بها المجتهد في الوصول إلى العين القائمة التي يتوخى معرفتها بالقياس» (نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ٣١٧) . حقيقة أن الشافعي رضي الله عنه قد خفف من غلواء التصاقه بالنص وأخذه بالنقل بأن توسع في القياس وأخذ بما يعرف بقياس المعاني . إلا أنه من ناحية أخرى أثَّم الحكم بمجرد الرأي واعتبر الاستحسان الذي توسع فيه أبو حنيفة من قبيل «التلذذ» أو التشهي أو الحكم بالهوى ومن استحسن فهو عنده قد شرَّع وحكم بالهوى .

ونظن أن تقاليد النقل هذه كما صاغها الشافعي عند وضعه لأسس الأصول هي التقاليد التي مازالت حاكمة لمنهج الاستدلال الفقهي حتى اليوم والحاكمة لمفهوم العامة والخاصة والساسة الإسلاميين على السواء للعلاقة بين النص والواقع أو بين الشرع والمصلحة .

أليس هذا ما يقرره صاحب كتاب «تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين» عندما يقرر منظرا لمنطق حاكمية فقه الأقدمين على واقع المعاصرين فيقول : «والمجتهد في شريعة الله لا يُصدر أحكاما بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم

لأحد سواه» (صـ ٢٤) وحين يصدر حكمه بالكفر على القوانين الوضعية فيقول : «فالقول بأن الفقه الإسلامى لا يغطى أحكام الحوادث الكثيرة المتجددة فنلجأ إلى القوانين الوضعية لتكملته لا محل له ؛ لأن الفقه الإسلامي يعطي أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها ، والقوانين الوضعية تعطى أحكاما من وضع البشر ، فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عليها إنها أحكام الله ؛ ولأنها تحل ما حرمه الله» (صـ ٢٨) .

هذا المنهج النقلى من رد أحكام الواقع إلى النص وحده لا إلى أهل الخبرة والدراية هو المنهج الحاكم لكثير من صور الفتوى فى زماننا، فرغم أن صاحب كتاب «الفقه الإسلامى - مرونته وتطوره» قد خصصه لبيان كيف يواكب هذا الفقه مشاكل العصر فإن مثالا واحدا نقدمه يوضح سيادة المنهج النقلى إلى حد المغالاة . ففى فصل عقده المؤلف لعرض الفتاوى النموذجية للاجتهاد فى العصر الحديث يتحدث فى معرض تناوله لنقل الأعضاء من الناحية الشرعية عن حكم استبدال الذهب بجزء من جسم الإنسان . ويستشهد فى إباحة ذلك بحديث «عرفجة بن أسيد الذى أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من الفضة فأنتن فأمره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يتخذ أنفا من ذهب . وقد أخذ بهذا الحديث فقهاء الحنفية فى باب الحظر والإباحة ،

وفقهاء الحنابلة .. وفقهاء الشافعية .. واختلفت كلمتهم فيمن ذهبت أصبعه وكفه وقدمه هل له أن يتخذها من فضة أو من ذهب بين محرم ومبيح» (راجع ، المرحوم فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الإسلامي ، مرونته وتطوره ، القاهرة ١٩٩٥ ، صـ ٢٤٣) .

على أن هذا الفقه لم يتطرق عند الفتوى إلى أن حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ليس من الأحاديث التشريعية ، بل قاله الرسول (صلى الله عليه وسلم) بما له من خبرة دنيوية بما يصدق عليه حديثه (صلى الله عليه وسلم) «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . ولم تتطرق الفتوى أيضا إلى أن آراء الفقهاء فى اتخاذ أعضاء من الفضة والذهب قد صيغت فى وقت لم يظهر فيه علم تحليل الأنسجة ولا تقدمت فيه أبحاث المناعة والتوافق ، مما يجدر معه ترك مسلمى اليوم لشئون دنياهم وفقا لتقدم معارفهم وللقوانين العلمية الموضوعية الحاكمة لهذه الشئون ، ولكنه منهج الالتصاق بالنصوص الذى أرسى تقاليده الإمام الشافعى رضى الله عنه ومازال حاكما للتقاليد الفكرية للخطاب الإسلامى الرسمى والشعبى الشائع بيننا اليوم .

***

في مواجهة هذا الخطاب النصي النقلي الذي يحجم دور العقل ويلجمه ويجعل من المصلحة الاجتماعية مقولة يهيمن عليها النص وحده ولا يبحث عنها في القوانين الموضوعية للواقع المتجدد ، في مواجهة هذا ظهر في القرن السابع الهجري فقه جديد يعلن صراحة اعتماد مصالح المسلمين ورعايتها وان تعارضت مع النص الشرعي عملا بالحديث الشريف : «لا ضرر ولا ضرار» وصاحب هذا الفقه هو الإمام أبو ربيع سليمان بن عبدالقوى بن عبدالكريم بن سعيد المعروف بنجم الدين الطوفي (٦٥٧ - ٧١٦ هـ) .

ونجم الدين الطوفي الحنبلي صاحب نظرية إعلاء المصلحة كان يعد بإجماع من أرخوا له - فقيها حنبليا أصوليا متفننا ، فالذهبي يقرر أنه كان «دينا ساكنا قانعا» والصفدي يقول إنه كان «فقيها حنبليا عارفا بفروع مذهبه مليا ، شاعرا ، أديبا ، فاضلا لبيبا ، له مشاركة في الأصول ، وهو منها وافر المحصول ، قيما بالنحو واللغة والتاريخ وغير ذلك ، وله في كل ذلك مقامات ومبارك ولم يزل كذلك إلى أن توفى رحمه الله» (راجع ، د. مصطفى زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ صـ ٧٢) . ترك نجم الدين الطوفي ثروة وذخيرة هائلة من كتب العلم فألف في علوم القرآن والحديث سبعة كتب وفي الفقه وأصوله اثنين وعشرين

كتابا وفي اللغة والأدب عشرة كتب . على أن ما حقق له الشهرة وحقق لاسمه الذيوع ، خاصة لدى الهجائين من أهل النقل والتعبد بالتعسير على المسلمين ، فهو مصنفه في شرح الأربعين النووية وهى الأحاديث التي جمعها الإمام محيي الدين النووي . وتوقف الطوفي طويلا عند شرح حديثه صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» وانتهى من هذا الشرح إلى اعتبار رعاية المصلحة دليلا شرعيا بل أقوى أدلة الشرع وإن تعارضت مع النص الشرعي . كان الطوفي مدركا خطورة ما هو مقدم عليه ، وأنه بكتاباته هذه إنما يعارض تيارا مستقرا لدى الفقهاء ولدى العامة على السواء أنه لا اجتهاد مع النص ، ولذلك نجده في مقدمة كتابه يمهد القارئ لطالعة هذا الأمر الجلل بقوله : «أوصيك أيها الناظر فيه ، المحيك طرفه في أثنائه ومطاويه ، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك ، وأحاط به علمك ، بل أجد النظر وجدده ، وأعد الفكر ثم عاوده فإنك حينئذ جدير بحصول المراد ، ومن يهد الله فما له من مضل ، ومن يضلل فما له من هاد» . ثم يتحدث الطوفي بعد ذلك تفصيلا عن العلاقة بين المصلحة والنصوص . ويبين لنا أن رعاية المصلحة هي مناط التشريع وأن جوهر الكتاب والسنة رعاية مصالح المسلمين ودفع العسر والضرر والمشقة عنهم . وأن هذا مستفاد من صريح آيات القرآن وصحيح السنة وخاصة حديث أنه «لا ضرر ولا ضرار» فإذا تعارضت المصلحة مع النص

اعتبرت المصلحة تخصيصا للنص وأن هذا ليس افتئاتا على النصوص بل تطبيقا للنصوص التى توجب رعاية المصلحة . ويمكن أن نلخص رأى الطوفى فى العبارة القصيرة التالية التى ساقها تعبيرا عن رأيه : «أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أن أحلنا فى تحصيلها على رعايتها» .

من هذه العبارة ، ومن غيرها من تقريرات الطوفى نستطيع أن نتتبع الملامح النظرية التالية لهذا الفقه السافر فى عقلانيته :

أولا : أنه على عكس ما يقرره النقليون ليست المصلحة الاجتماعية بالمعنى الكامن المضمر مسبقا فى النص الشرعى وما على المجتهد إلا بذل الجهد فى اكتشافه بمنهج نقلى ، بل هى معنى يكمن فى واقع المجتمع المتجدد نكتشفه بحكم العادة والعقل أى بالعرف والبحث التجريبى .

ثانيا : أن التعارض بين النص الشرعى والمصلحة بالمعنى السابق أمر وارد ومتصور الحدوث مع تطور المجتمعات الإنسانية وترامى تجاربها زمانا ومكانا ، وأنه إن تعذر التوفيق وجبت رعاية المصلحة بطريق تخصيص النص .

ثالثا : أن الطوفى لم يقفز على المنهج النقلى الذى كان يظلل

الفقه الإسلامى منذ عصر صياغة الأصول بل استخدم مناهج هذا الفقه ذاته لتجاوز مناطق الجمود فيه بالاستناد إلى صريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة للتوصل إلى نتيجة مؤداها أن مصالح المسلمين أولى بالاعتبار وان تعارضت مع النصوص .

★★★

ولم يكن لرأى على هذا القدر من الجرأة أن يمر دون أن ينبرى فقهاء النقل لطاردته وملاحقته ومحاولة اغتيال صاحبه فكريا وأدبيا . أما عن الاغتيال الفكرى فلم يسلم منه الطوفى فى حياته على أرض مصر بعد أن هاجر إليها . فقد اتهم الطوفى فى حياته بالتشيع والرفض ، وغضب عليه أستاذه القاضى سعد الدين بن الحارثى لمخالفته له فحوكم وعزر وطيف به أنحاء المدينة ونفي إلى قوص وغادر القاهرة فلم يعد إليها (مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٧٥) .

أما عن الاغتيال الفكرى والأدبى فظل ملاحقا له فى حياته وبعد مماته فهجاه ابن رجب المكتوم هجاء شديدا بل ونسب إليه شعرا يهجو فيه نفسه . وكتب الشيخ محمد زاهد الكوثرى مقالا بعنوان «شرع الله فى نظر المسلمين» يقول فيه : «ومن جملة أساليبهم الزائفة فى محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم إن مبنى التشريع

فى المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة . فيالخيبة من ينطق بمثل هذه الكلمة . وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهى لتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة . فسل هذا الفاجر ما هى المصلحة التى تريد بناء شرعك عليها ؟» ... ثم يتابع ويقول : «أول من فتح باب هذا الشر - شر الغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة - هو النجم الطوفى الحنبلى ... وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله ولم يتابعه من بعده إلا من هو أسقط منه» .



وهكذا برز فقه المطاردة والملاحقة لوآد بصيص محاولة عقلانية يدعو فيها صاحبها إلى اعتبار مصالح المسلمين . حقيقة أن الباحث يقابل مع هذا أمثلة عديدة لفقهاء النقل المتأدبين فى التعامل مع الطوفى ومناقشة آرائه . من ذلك فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة الذى يقول : «إنه لا ينقص من قدر الطوفى أن يكون شيعيا ولا يزيد من علمه أن يكون سنيا فهو فى الحالين العالم العميق والدارس الذى خاض فى العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ...» (تقديم رسالة د. مصطفى زيد ، ص ٩) .. وهناك من ناقش الطوفى واختلف معه اختلاف العلماء الأجلاء مثل فضيلة الشيخ عبدالوهاب خلاف فى دراسته عن «مصادر التشريع الإسلامى فيما لا

نص فيه» (ص ٨٠) وفضيلة الشيخ على حسب الله والدكتور محمد يوسف موسى وغيرهم. بل إن من الفقهاء المحدثين من تأثر بفقه الطوفى ومذهبه فى تغلبب المصلحة على النص ان تعارضت معه فى مسائل المعاملات . من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام النى نوقشت بالأزهر ونشرت فى الأربعبنات والذى عرضنا لآرائه نفصيلا واستشهدنا بكتاباته فى مواضع سابقة . بل إنه فى رسالته المبكرة يثنى على الطوفى قائلا : «وأما نجم الدين الطوفى فقد فنح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع» ثم يضيف قائلا عن الطوفى «بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار فى مذهب الحنابلة» ، ويقصد بالعلمبن الآخرين ابن تيمية وابن القبم .



كان ذلك رأى صاحب رسالة تعليل الأحكام منذ نصف قرن عندما كان الحوار محكوما بمنهج العلم وبتقاليد العلماء ، أما عندما دخلت السياسة وأهواؤها حلبة المناقشة فقد نشر فى الثمانينات كتابا عن نطبيق الشريعة يهاجمنا فيه لأننا أثنينا على الطوفى ومذهبه مثلما أثنى عليه هو فى الأربعينات .

فى الأربعينات كان صاحب رسالة تعليل الأحكام يدافع عن

الطوفى ويوصينا بالتـأدب فى مناقشـة أفكـاره ويقول : «ولقـد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هـذا القبيـل حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنـقه من أغـلال القيد وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ....وأنت خبـير بأن هذا ليس طريقا صحيحا لمناقشة الآراء» .

صاحب هذه العبارات العقـلانية نفسه هو الذى يهاجم الطوفى فى الثمانينات ويتهمه بالشيعية والرافضيـة والزندقة ويخاطبنا عندما نناقش آراء الطوفى قائلا : «يا لك من تلميذ عاق نخالف أستاذك الذى أوحى إليك بالفكرة ، وصدق الله فى قوله «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم» .

لا ، ليس للقارئ أن يندهش أو يتعجب من هذا التناقض وهذه المفارقة ، لأن الرأى عندما ينغمس فى رذائل السياسة تتوه الحقيقة بل تذبح ذبحا فداء المطامع والأهواء . إذ تصبح مطاردة العقل وأصحابه واجبا مقدسا أيا كانت الوسائل المستخدمة فى هذه المطاردة ، موافقة لصحيح الشرع أو مخالفة له .

الفصل العاشر

أسئلة الإيمان والتقدم

● تساؤلات عديدة من حق القارىء أن يتساءلها في معرض الحديث عن موقع العقل في تراثنا الفقهي الاسلامى، وفى معرض الحديث عن العلاقة بين نصوص هذا التراث وواقعنا الاجتماعي المتجدد. تساؤلات مبعثها لزوم الحفاظ على الايمان وثوابته ومقدساته من ناحية، والحفاظ على قيم العقلانية والتقدم ومراعاة مصالح المجتمع من ناحية ثانية .

السؤال الأول : أليس فى القول بأن مناط الشريعة المقاصد وليس مجرد الاحترام الشكلي لظاهر النصوص مخالفة لمتطلبات الاعتقاد والايمان القويم؟، ثم، أليس فى القول بالانحياز الى المصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع النص الشرعي ولو على سبيل التخصيص والاستثناء، انفلاتا من ربقة الشريعة بأكملها مادامت الشريعة هي مجموعة من النصوص الملزمة؟ .

السؤال الثاني. هل من الممكن أن ندعو الى العقلانية، أو أن نبحث عن مجال للعقل فى مجال فقه المعاملات فقط دون أن تسود هذه

العقلانية فى كل فروع المعارف الاسلامية الأخرى كالفلسفة أو علم الكلام وعلم الحديث والتفسير وغيرها؟ أليس النسق الفكرى الاسلامى نسقا متكاملا لا يمكن تجديد شق منه إلا بتجديد باقى أجزائه وعناصره؟ .

والسؤال الثالث : أليس هناك نقطة فى منتصف الطريق يلتقى عندها دعاة النقل ودعاة العقل المعاصرون يحافظون بالالتقاء فيها على ايمانهم كما يحافظون على حق مجتمعاتهم فى المعاصرة والأصالة فى الوقت نفسه، وعلى حق شعوبهم فى التقدم العقلى والمعرفى مستندة الى أصولها التراثية؟ .

تلك هى التساؤلات الجوهرية التى نراها محصلة حديثنا فى البحث عن العقل فى العلاقة بين النص والواقع فى تراث المسلمين وحاضرهم. والاجابة على هذه التساؤلات بهدوء وبلا تشنج هى الضوء الكاشف للطريق القويم الذى يجب أن يقطعه المتحاورون سعيا للوصول الى الحقيقة. ولا نستطيع أن نزعم أننا نملك إجابات شافية على كل تساؤل بقدر ما نملك افتراضات للإجابة تصلح لاختبار صحتها من فسادها. بل اننا سنلتزم أقصى درجات الحذر وطلب السلامة الفكرية بأن نتجنب الخوض فى الحديث المباشر الذى يعرض وجهة نظر قاطعة لا نملكها ، بل سندع الآخرين يتحدثون لنقديم ما يرونه من افتراضات للإجابة عن

هذه التساؤلات طالبين من القارىء أن يعمل عقله وأن يستفتي قلبه في الوقت نفسه لاختبار صحة هذه الفروض من فسادها.

★★★

هل الانحياز إلى مصلحة المسلمين وإن خالفت ظاهر النصوص خروج على مقتضى الايمان؟ وهل الأخذ بالمعقول وان خالف المنقول تحرر من ربقة الشريعة بأكملها؟ هذا هو السؤال الأول. والاجابة عن هذا السؤال عند المحافظين من فقهاء النقل وأهل السلف بالايجاب طبعا. فالتحرر من النص انحيازا للعقل أو المصلحة يخرج الانسان من تحت مظلة الشريعة بأكملها لأن الشريعة عندهم مجموعة من النصوص. نجد ذلك واضحا عند الشافعي إمام أهل النقل وصاحب مقولة أن العلم مصدره الخبر. بل نجده أيضا عند من يحسبون من تيار العقلانية من الفقهاء مثل ابن القيم والشاطبي. ومع ذلك فقد جدد هؤلاء العقلانيون وأبدعوا في إقامة صرح عبقري هائل من الوسائل النصية للمواءمة بين العقل والنقل أو بين المتغير والثابت. من تلك الوسائل قاعدة سد الذرائع وتخريج المناط وتحقيقه فضلا عن الوسائل المنطقية مثل تخصيص العام وتقييد المطلق وغيرهما مما لا يتسع له الحديث.

إلا أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين من واجه المسألة بصراحة وتعامل معها على نحو سافر انحيازا للمصلحة الاجتماعية دون تردد أو

تكلف باصطناع وسائل أصولية لتبرير هذا الانحياز. من الفقهاء الأقدمين الذين ساروا على هذا الدرب نجم الدين الطوفى الذى عرضنا لآرائه في حديث سابق. ومن المحدثين الامام محمد عبده الذى قال بتخصيص المعقول للمنقول فى حاله التعارض وتعذر التوفيق.

على أن أجسر المعاصرين الذين تناولوا المسألة منحازين للعقل والمصلحة بوضوح دون أن يروا فى ذلك مساسا بالايمان هو فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام. وإذ يفرق فضيلته بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات يقول : «فمن المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولا وآخرا الامتثال ، ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (ص ٢٩٦) . ويبين لنا أن الشارع توسع فى بيان العلل والمصالح فى تشريع المعاملات عكس العبادات وهذا تنبيه منه سبحانه وتعالى إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا فى وادى المصالح، ولا نجمد على النصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة ولطائفة خاصة وبإقليم خاص ولزمن خاص» (ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧). إقرار صريح سافر من أحد الشيوخ الأجلاء تردد فى رحاب جامعة الأزهر فى الأربعينات يعلن نسبية التشريع الإسلامى فى مجال المعاملات وارتباطه بخصوصية المصلحة والمجتمع والزمان والمكان، وهذا قول يخشى الكثيرون عواقب ترديده اليوم تحسبا للاتهام بالكفر واتقاء لدعاوى التفريق بين المرء وزوجه.

على أن شيخنا لا يطلق هذا القول دون قيد بل ينسب الى الآخرين تفرقة بين أحكام المعاملات التى تدور مع المصلحة والعقل، وتلك التى يوجد بها قدر من التعبد. فالأولى تتغير بتغير المصالح ومقتضيات العقول والثانية ثابتة لارتباطها بالتعبد . فما ظهر فيه التعبد من أحكام المعاملات وجب التسليم به والوقوف مع النصوص. ولكن شيخنا لا يقدم لنا كما لم يقدم غيره معيارا قاطعا فارقا بين أحكام المعاملات التعبدية التى يأثم من يتركها، وأحكام المعاملات غير التعبدية التى تدور مع المصلحة، وانما يقتصر على تقديم عدد من الأمثلة لأحكام المعاملات التعبدية دون أن يوضح ما هو المعنى الحاكم لهذه الأمثلة وغيرها، أى دون أن يبين لماذا كانت هذه الأحكام بالذات دون غيرها أحكاما تعبدية. من قبيل ذلك . الذبح فى المحل المخصوص فى الحيوان المأكول، والفروض المقدرة فى المواريث، وعدد الأشهر فى عدة الطلاق والوفاة. فهذه الأمور كما يقول الشيخ «قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ولكن التفصيل عجزت العقول عن ادراكه» (ص ٢٩٧) ولكن هناك أسئلة جوهرية لا نجد اجابة عنها ولابد أن نلح فى طلب هذه الاجابة. منها لماذا كانت هذه الامور بالذات احكاما تعبدية دون غيرها من أحكام المعاملات؟ ولماذا نتغافل عن أوجه الحكمة المعلنة فى تشريع هذه الأحكام ولا نطبق عليها مبدأ النسبية الذى طبقه البعض على غيرها من

أحكام المعاملات؟ يقول المؤلف : «فلا يقال من جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالانفاق على زوجه وأولاده وأما هى فلها زوج ينفق عليها.. كما لايقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم، فلا داعى للانتظار هذا الزمن الطويل اذا تيقنا بالبراءة» (ص ٢٩٧) مرة أخرى نواجه بمنهج النهى عن التساؤل والنهى عن طلب اجابة شافية.

ويلاحظ القارىء أن بحثنا عن العقل فى هذا الحديث والأحاديث السابقة كان محصورا فى دائرة الفقه وأحكام المعاملات دون أن يمتد الى دوائر أخرى لا تقل أهمية من دوائر النسق الفكرى الاسلامى وهذا صحيح، وصحيح أيضا أنه من غير العلمى ومن غير العملى سواء بسواء أن نفصل بين الفقه ويمثل الجانب القانونى من التراث الاسلامى، وبين الجوانب الفلسفية والفكرية الأخرى لهذا التراث ، وانما هى الرغبة فى اطفاء حريق اشتعل فى الأطراف وبدأ يمتد الى قلب حركة التقدم فى المجتمعات الاسلامية. حريق أشعله العامة والغوغاء ومهد له بمنهجهم الفكرى الفقهاء السلفيون من أهل النقل والإلتفات عن العقل.

فليس غريبا على القارىء ذلك الضوء العقلانى الباهر الذى أضاء به المتكلمون وخاصة المعتزلة جوانب الحياة الفكرية الاسلامية . وليس

غريبا عليه أيضا أن الجدل والحوار بين المعتزلة وهم أهل العقل والتجديد والاشاعرة وهم من أهل النقل والمحافظة قد ترك بصماته الواضحة على مختلف تيارات الفقه والقضايا التى نعرض لها الفقهاء، وإن كان هؤلاء اكثر انحيازا لفكر الأشاعرة بحكم أن النقل هو أغلب صناعتهم وبضاعتهم. ويذكر لأبى حنيفة إمام أهل الرأى وصاحب منهج الاستحسان والتشدد فى قبول الحديث انه تتلمذ مبكرا فى حلقات علم الكلام ومجادلات المعتزلة، لذا اتسم فقهه بالتحرر والعقلانية ومراعاة الاعتبارات العملية.

بل إن منهج المتكلمين المعتزلة ـ وهم أئمة العقلانيين الاسلاميين ـ قد ترك تأثيره فى مجال معرفى قد يحسب الكثيرون أنه بمنأى عن التأثيرات الفكرية العقلانية وهو علم التفسير، فقد يبدو للوهلة الأولى أن علم تفسير القرآن الكريم هو آكثر العلوم الاسلامية التصاقا بالنص مادام موضوعه يدور حول ايضاح المدلول اللغوى للنص القرآنى. ولكن الأمر فيه تفصسبل أكثر من ذلك بكثير. اذ يقسم دارسو تاريخ الفكر الاسلامى علم التفسير الى تفسبر الرواية وتفسبر الرآى. فالأول يعتمد على رواية مفسر عن مفسر وصولا الى بعض الأحاديث المنسوبة للرسول (صلى الله عليه وسلم) تفسيرا لبعض آيات القرآن الكريم، وتماما مثلما كثر الوضع فى الأحاديث، كثر الوضع والاختلاق فى

تفسيرات الرواية، وهى التفسيرات التى يرددها كثير من أئمة المنابر على مسامع العامة اليوم، يشغلون بترديدهم للروايات المرجوحة واشاعتهم للاسرائيليات لهيب التعصب والانغلاق ومعاداة العقل. (راجع فى تفصيل ذلك كله أحمد آمين، فجر الاسلام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٥ وما بعدها. ضحى الاسلام، ط ١٩٧٩، ص ١٠٦ وما بعدها. ظهر الاسلام ط ١٩٧٧، جـ ٢ ، ص ٣٧ وما بعدها).

وعلى الجانب الآخر كان للمعتزلة الفضل فى اشاعة التفسير بالدراية أى بالرآى وفى اشاعة الفهم العقلانى لكثير من نصوص القرآن الكريم. وأبرز مثال على ذلك تفسير الزمخشرى المسمى بالكشاف. فقد بلغ فيه ذروة التفسير بالرأي. وهو يلجأ كثيرا الى المجاز فى تفسير آيات القرآن التى نستعصى على أفهام المفسرين. فهو يفسر قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة» بآن الرؤية بالفؤاد لا بالأبصار. ويفسر قوله تعالى «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال» بأن الأمانة هى الطاعة. ويقول عن قوله تعالى «لو آنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» آن هذا تمثيل وتخييل. «وكذلك فعل فى كل ما يدل على تجسيم الله كاليد والوجه والعرش والاستواء ونحو ذلك فكلها عنده مجاز أو استعارة لا حقيقة لها لأن الله منزه عنها» (ضحى الاسلام، الطبعة الخامسة، جـ ٢ ، ص ٤٣).

العقلانية اذن منهج مقابل للمحافظة وجد انعكاساته فى كل فروع المعارف الاسلامية بدءا من علم الكلام وحتى الحديث والتفسير ، وانما كانت هذه الانعكاسات مضبوطة ومحدودة فى مجال الفقه لأنه مجال يتعلق بضبط السلوك وهو أكثر مجالات المعارف محافظه وعزوفا عن التجديد. ومع ذلك لم يسلم هذا المجال بقدر أو آخر من تأثير الاتجاهات العقلانية كما سبق وأوضحنا.



ونأتى فى ختام القول الى التساؤل الثالث : هل من سبيل الي نقطة للالتقاء بين أهل العقل وأهل النقل وفاء لمسئولية كبرى فى تجاوز محنة العقل الاسلامى ودفع المجتمعات الاسلامية قدما الى الأمام؟.

أحسب أن هذا الالتقاء واجب وضرورى وممكن ، هو واجب وضرورى لأننا لا نملك ترف المعارك الفكرية التى ننصب فيها حلقات الشجار الثقافى، والثوب العقلى للوطن مهلهل وغلمانه الجهلاء يهيمون فى الطرقات بالسلاح دفاعا عن عقيدة غائبة. وهو ممكن ان خلصت النيات فى طلب الحق والحقيقة وخلصت القلوب فى طلب الايمان النقى وخلصت الأهواء من نوازع السياسة. اننى لا أدعو أحدا للتخلى عن مواقفه الفكرية طلبا لمصالحة ثقافية نغلق الجروح على أسبابها ، وانما ادعو الجميع الى المراجعة المخلصة، أدعو أهل النقل الى أن يعقلوا

الواقع ومتغيراته وأهل العقل الى آن يعقلوا النص ومتطلبات الايمان فيه ولا يمكن أن يكون الايمان نقيض العقل والحرية والتقدم.

★★★

في افصاح واضح عن الوجه العقلاني للمؤسسة الدينية الرسمية كانت مقالة الدكتور محمد ابراهيم الفيومي بعنوان : « الاجتهاد ضرورة دينية واجتماعية» (الاهرام، ١٩ يناير ١٩٩٧، ص ١٠) والأطروحات التي يقدمها الكاتب لا نملك ازاءها إلا التأييد والإكبار، ونحن نتفق مع الكاتب في قوله «ان الفقه يمثل لنا طابعا حقيقيا للتفكير الاسلامي الخالص الذي لم يتأثر بمؤثرات أجنبية»، ولكنه تسليم لا يخلو من تحفظات حيث تأثرت نشأة جميع العلوم والمعارف في المجتمعات الاسلامية بما فيها علم الفقه بحركة الاحياء العقلي العام في ذلك الوقت والتي تأثرت بدورها بما كانت تموج به المنطقة من تيارات فكرية أصيلة ووافدة. ولهذا الحديث نفصيله في موضع آخر. على أن أهم ما ورد في هذا الحديث على حد فهمنا هو رصد المؤلف لحقيقة نسبية النشاط الفقهي من ناحية وتتبعه لظاهرة التدهور الثقافي في هذا المجال من ناحية أخرى. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع الكاتب بل ونتحمس لما اقترحه من بداية طريق التجديد بما اسماه من رفع الحواجز القائمة وتوسيع الحدود الضيقة بين رجال الفقه ورجال القانون ، ولنقل بين أهل النقل

وأهل العقل ، والمنهج الذى يفترحه الدكتور الفيومى هو منهج عقلانى خالص وهو «دعوة الفقهاء ورجال القانون ليقوموا بتتبع المسائل الفقهية تتبعا موضوعيا تاريخيا فى تطورها فى القرون المتوالية»، أى أنه يدعونا الى دراسة للتاريخ الاجتماعى المقارن للفقه الاسلامى، وهى الدعوة نفسها التى رددها صاحب رسالة تعليل الأحكام إبان توجهه العقلانى المبكر، اذ يقول فى مقدمة رسالته «ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف ان كل علم كائن حى وليد الهيئة الاجتماعية يتأثر بمؤثراتها فينمو بنموها ويتطور معها ويجمد عند جمودها» (ص ٧).

وهذا المنهج هو جوهر العقلانية فى دراسة النصوص الفقهية. انه يخلع عن عقل الأمة الجمود والتعصب والتقليد ويؤكد قيمة نسبية المعارف وأدوات التنظيم الاجتماعى ومناهجه: هذه النسبية التى بدون ادراكها يتعذر على الأمم والشعوب احداث انعطافات تحررية فى تراثها العقلى يقوم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنقل والتجديد والتقليد فى ظل سيادة منهج التسامح الفكرى الذى عرفه المسلمون الاوائل. فهل من رجال ينهضون بالتبعات الثقال وفاء لحق الدين والوطن؟!! .

الفصل الحادى عشر

المرأة فى التراث .
التمييز ضد النساء .
قراءة في ثقافتنا الإسلامية
ونظامنا القانونى .

إن مجرد طرح السؤال المتعلق بحقوق المرأة أمر يحتاج إلى وقفة ومناقشة. لماذا يثور الحديث بل وتحتدم المعارك حول حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والقانونية فى حين نعتبر حقوق الرجل أمرا مسلما به لا يدور عنها حديث أو حوار وكأنها من قبيل البديهيات.

والإجابة معروفة بطبيعة الحال ولكنها واجبة الاثبات فى مقدمة هذا المقال، أنه لاسباب تاريخية لا داعي للخوض فيها عانت المرأة فى كل المجتمعات قاطبة من صور متعددة من الظلم والقهر الاجتماعى وانعكاسات ذلك القهر من الناحية القانونية.

ولكن ما يلاحظه المتأملون فى حركة موجات الحضارة عبر التاريخ صعودا وانحسارا أن شأن المرأة يعلو وتكتسب مكانة اجتماعية

متساوية مع الرجل فى أوقات الازدهار الحضارى والثقافى وفى ظل التيارات الفكرية التى تعلى من شأن العقل والإنسان فى المجتمع، والعكس صحيح عندما تنتشر دعوات القهر وغيبية العقل واتباع الخرافة يتدهور شأن المرأة فى المجتمع حتى تصل إلى مكانة مشابهة لمكانة الرقيق.

ولا نريد أن نفرط فى عقد المقارنات التاريخية، ولكن الدارسين لتاريخ مصر الفرعونية سرعان ما يستوقفهم ذلك الفارق الهائل فى المكانة الاجتماعية والاهلية القانونية للمرأة الفرعونية فى العصرين الفرديين ومكانتها الاجتماعية وأهليتها القانونية فى العصرين الاقطاعيين. ففى عصر الازدهار الفردى كانت المرأة المصرية تتمتع بمكانة اجتماعية مساوية للرجل وبأهلية ابرام جميع التصرفات القانونية كاملة غير منقوصة. وعلى العكس من ذلك تماما كان الأمر فى عصور التدهور الاقطاعى وبعد فتح مصر بواسطة جيوش الاسكندر عام ٣٣٢ ق.م. بل ان المتأمل لرسوم المرأة على المعابد الفرعونية لابد أن يتوقف أمام تلك الرسوم التى ترجع إلى العصور الفردية حيث تظهر قامة المرأة مساوية تماما لقامة قرينها الرجل، فى حين أن الرسوم التى ترجع إلى العصور الاقطاعية تظهر المرأة إلى جانب الرجل متضائلة منزوية بقامتها القصيرة فى مواجهة القامة الهائلة للرجل، والدلالة الاجتماعية والثقافية لهذه الرسوم واضحة للعيان.

وعلى عكس ما تروج له بعض جماعات الاسلام السياسى عن غير علم من ضرورة حجب المرآة عن المجتمع ووضعها أسيرة جدران أربعة منقبة محجوبة عن المجتمع والثقافة والفكر فى إطار بعض الوظائف الطبيعية البيولوجية ، على عكس كل ذلك يشهد تاريخ ازدهار الحضارة الاسلامية بمكانة سامية للمرآة تكاد لا تعدلها مكانة فى النظم الاجتماعية الاخرى المعاصرة لها . وإذا كنا نسلم ويسلم معنا الباحثون فى العلاقة بين الحضارة والقانون بأن النظام القانونى للمرأة فى المصادر الاولية لتعاليم الاسلام الحنيف وهى القرآن والسنة وهو نظام على درجة راقية من النضج والانسانية كادت فيه المرأة تتساوى مع الرجل وتساوت معه فعلا فى جانب العبادات وفى أغلب مسائل المعاملات، هذا النظام القانونى الراقى الذى هو بكل المعايير ثورة قانونية إنما جاء انعكاسا لحضارة عظيمة بشر بها الاسلام.

وبعيدا عن تقرير آن المرأة كلها عورة وأن الشيطان هو ثالث اجتماع الرجل بها فإن تاريخ المرآة فى صدر الاسلام يشهد لها بمكانة اجتماعية وفكرية رفيعة لا تدانيها مكانة كثيرات من نظيراتها اليوم. فيحدثنا المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن فى مؤلفه الثقة عن تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى آن النساء العربيات كن فى عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور ويسمعن خطب الخلفاء

ويحضرن المحاضرات التى كان يلقيها على بن أبى طالب وعبدالله بن العباس وغيرهما. واشتهر من نساء العرب فى ذلك العصر عائشة أم المؤمنين التي أسهمت بسهم وافر فى الفقه ورواية الحديث والفتيا والادب والتاريخ والنسب وقادت جند المسلمين يوم الجمل، وأسماء بنت أبى بكر وعكرشة بنت الأطرش التى اشتركت فى الحرب بين على ومعاوية. ومن شهيرات نساء العصر الاموى أم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبدالملك وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة وقوة الحجة وبعد النظر وكانت لها مكانة ملحوظة فى قصر الخليفة الوليد الذى كان يستشيرها فى مهام أمور الدولة. وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من النساء اللاتى نبغن فى الأدب وأيام العرب والنجوم.

هؤلاء وغيرهن من نساء العرب فى صدر الاسلام خير شاهد على أن المرأة المسلمة كانت تمارس دورها الاجتماعى إلى جانب الرجل قامة بقامة ورأسا برأس. ولم يبدأ تدنى وضع المرأة العربية إلا فى عهد الوليد الثانى الذى أدخل كثيرا من العادات البيزنطية فى البلاط واتخذ الخصيان أمناء فى قصره. وكان الاغريق أول من سن تلك السنة السيئة وتفاقمت الأمور عندما تعرض العالم العربى بأكمله لغزوات كاسحة من حاملى التراث البيزنطى «العثمانيين» فنقلوا معهم تلك النظرة السفلية للمرأة وتحولت المرأة العربية منذ بداية القرن السابع عشر إلى عورة تحفظ بعيدا عن الأعين فى أقفاص الملذات مع الخصيان والاغوات.

لا لم تكن المرأة فى صدر الاسلام بالمنزوية المحجوبة المنقبة، ولا كان المجتمع الاسلامى وقت ازدهار حضارته ينظر إلى المرأة هذه النظرة المتدنية التى يحاول البعض شمولها بها اليوم، ولا كان المجتمع الاسلامى كما يحاول البعض أن يصوره مجتمعا يتصدره الرجال وتتخفى فيه النساء، ويصور لنا الجاحظ العلاقة بين الرجال والنساء فى صدر الاسلام أبلغ تصوير كما هو ثابت فى رسالة القيان (ص٥٦ - ٥٧). إذ يقول :

«فلم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلته ولا لحظة الخلسه دون أن يجتمعوا للحديث والمسامرة ويزدوجوا فى المناسمة والمشافعة، ويسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج. ولا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر... فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء فى الجاهلية والاسلام حتى ضرب الحجاب على نساء النبى (صلى الله عليه وسلم) خاصة، ثم كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارا فى الجاهلية ولا حراما فى الإسلام».

ومن عجب أن يخرج علينا اليوم من كهوف التاريخ اناس ينتمون بفكرهم إلى العصور الفرعونية الاقطاعية وإلى التقاليد البيزنطية

والعثمانية يريدون اسدال النقاب على عقل المرأة وعلى دورها فى المجتمع قبل آن يسدلوه على وجهها زاعمين أنها تعاليم الاسلام وهو مما يزعمون براء. وإن شئنا الصراحة والوضوح فإن القضية ليست هى موقف الإسلام من المرأة وإنما هى موقف منظومة فكرية وثقافية تخص مصالح اجتماعية وسياسية من قضية المرأة. وليس الهدف الآن هو الدخول فى جدل فقهى حول ما إذا كانت نصوص مصادر الشريعة المتعلقة بالمرأة مساوية بينها وبين الرجل أو تميز بينهما ولكننا ننبه إلى مجموعة من الادوات المنهجية التى لابد أن نعيها جيدا عند مناقشة موقف الاسلام من المرأة وأهم هذه الادوات أن حقوق المرأة وواجباتها فى الاسلام يجب أن ينظر إليها بالنظر إلى السياق الاجتماعى والثقافى الذى أقرت فيه هذه الحقوق والواجبات تماما مثل موقف الاسلام من الرق كنظام قانونى واجتماعى ومثل موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم ومن الجزية المفروضة على غير المسلمين . فكما أنه لا يزعم احد حتى من اشد الاسلامبين التصاقا بحرفية النصوص بمشروعية الرق فى عالم اليوم لأن الاسلام كان يهدف إلى تحرير الرق تدريجيا فى مجتمع تعود على هذا النظام، فإنه بنفس هذا المنهج يمكن القول إن الفلسفة العامة للإسلام فيما يتعلق بقضية المرأة هى انعتاق المرأة من تسلط الرجل، وأن النصوص التشريعية قد أخذت الأمر بالتدريج حفاظا على تماسك المجتمع وعدم الانتقال به فجأة من نظام اجتماعى كان يئد الاناث إلى

نظام مناقض يعترف لهن بالحرية المطلقة. ويصح القول ان المبدأ العام في الإسلام أن النساء شقائق الرجال وأنه لهن مثل الذي عليهن بالمعروف وأن الدرجة التي للرجال عليهن هي درجة نسبية محكومة بظروف المجتمع وفكره وثقافته، وأن المبدأ العام هو مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات العامة والخاصة وأن اتجاه التشريع يجب أن يتجه إلى الازالة التدريجية لمظاهر عدم المساواة غير المبررة بين الرجال والنساء.

نقول ان النظرة المتخلفة والمتسلطة التي يتمسك بها بعض رجال مجتمعنا نحو نسائه هي نظرة رغم اختفائها وراء عباءة الاسلام لا تمت للاسلام تعاليم أو تاريخا أو حضارة من قريب أو بعيد. وإنما هي نظرة تجتزيء لحظات من تاريخ الانحطاط في المجتمع الاسلامي المتأثر بالانحطاط البيزنطي فتنزع عنها صفة التاريخ وسلبية التاريخ لتعممها في شكل مجموعة من القواعد العامة المجردة المنسوبة إلى الاسلام كشريعة واحكام وتعاليم.

بهذا المنهج وحده منهج تاريخية النظم الاجتماعية ونسبيتها وضرورة التمييز بين أصول الشريعة وثوابتها وبين متغيراتها وعدم الخلط بين التاريخ والاحكام، بهذا المنهج نستطيع أن نزيل كل أوجه التعارض المزعومة بين موقف الاسلام من المرأة وبين روح العصر التي

تلح علي إزالة كل اشكال التمييز ضد المرأة وتحض على المساواة بين الرجال والنساء. وتصبح أى دعوة مخالفة لذلك هى دعوة مخالفة لروح الشريعة ذاتها تحكمها أسباب اجتماعية وسياسية فى مجتمع يصر على آن يستمر مجتمعا رجوليا وفى وقت نكص فيه كثير من الرجال عن متابعة ركب الحضارة.

وثمة أمثلة لا حصر لها على غلبة المصالح الاجتماعية الرجولية على الدعوة إلى قهر المرآة وتمييزها عن الرجل. فليدلني من يملك الحجة والبرهان على دليل واحد متفق عليه فى الشريعة يمنع المرآة من تولى القضاء ومع ذلك يصر من لا يتورعون عن الخلط بين رؤاهم الخاصة وأحكام الشريعة يصرون على منع النساء من تولى منصب القضاء بحجة انهن ناقصات عقل ودين. وما الموقف من تعديلات قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٧٩ عنا ببعيد حيث آجازها البعض عند صدورها بسبب موافقتها للشريعة وهاجمها نفس من أيدوها بعد تبدل الايام والدول بحجة مخالفتها للشريعة.

والأولى بنا نحن الرجال، والأولى بمشرعينا وأولى الأمر منا آن نتفحص نظامنا القانوني ونظامنا الادارى ونظامنا القيمى داخل المجتمع لنطهر هذه النظم كلها من كل شبهة تسلط آو ظلم أو قهر آو مظاهر من عدم المساواة غير الحميدة. لأننا بذلك نكون أقرب إلى روح العصر الذى نحاول اللحاق به وأقرب أيضا إلى روح الاسلام فى فهمها

الصحيح والمستنير. بل إن موقفنا من قضايا المرأة هو الذى سيحدد موقفنا المتقدم من كثير من قضايا التطور الاجتماعى كالتعليم والثقافة والصحة العامة وضبط النسل والانتاج والخدمات.

وليس من شك فى أن تركيز بعض جماعات الاسلام السياسى على المرأة ومحاولة النأى بها عن أن تكون عضوا فاعلا فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل هو أمر مقصود لذاته ولغيره. أما أنه مقصود لذاته فلا حاجة بنا إلى تفسيره واثباته، وأما أنه مقصود لغيره فهو أن هذه الوضعية المتدنية للمرأة والتعامل معها ككائن جنسى كفيلة لو تحققت أن تدخل بالمجتمع كله إلى شرنقة التاريخ والحضارة، مجتمع يرى أن ضبط النسل حرام، فينتج نسلا ضعيفا مقهورا لا يباهى به يوم القيامة، مجتمع يرى فى الثقافة كفرا وفى الفكر ارتدادا عن جادة الشرع وفى العقل تطاولا عن ارادة الله وفى التسليم والاتكال النجاة كل النجاة.

ومن هنا فإن أى مشروع حضارى للتقدم الاجتماعى لابد أن يضع قضية التحرير الحق للمرأة فى مقدمة أولوياته لأن هذا أمر مقصود لذاته بحكم قيم الحرية والعدل والعقل لأنه أيضا مقصود لغيره إذ لا تقدم اجتماعى فى أى منحى من مناحى الحياة دون تقدم المرأة.

فلنتحرر إذن بإصرار من ايديولوجية القهر التى يرفع لواءها بعض من يحاولون ارهابنا باسم الدين سواء كان هذا قهرا للفكر أو قهرا للحرية أو قهرا لغير المسلمين أو قهرا للنساء.

إن حضارة اليوم هى حضارة المساواة ونبذ التمييز غير المبرر. وأبرز صور المساواه هى المساواة بين الرجال والنساء. وتحفل صكوك حقوق الإنسان التى وقعت عليها مصر والتزمت أمام المجتمع الدولى بتنفيذها، تحفل بالنصوص التى تؤكد على المساواه بين الرجال والنساء. والمادة الثانية من الاعلان العالمى تجعل التمتع بالحقوق والحريات على قدم المساواة بين الجميع بصرف النظر عن الجنس، وكذلك المادة الثانية من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية التى تلقى التزاما على الدول بتأمين الحقوق والحريات دون نظر إلى الجنس. والمادة الأولى من اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة تؤكد أن التمييز يكون بإنكار أو تقييد تساويها فى الحقوق مع الرجل يمثل اجحافا أساسيا ويكون اهانة للكرامة والانسانية.

والمادة الثانية من نفس الاعلان تلزم الدول باتخاذ جميع التدابير المناسبة لالغاء القوانين والاعراف والانظمة والممارسات القائمة التى تشكل تمييزا ضد المرأة ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوى الرجل والمرأة فى الحقوق.

واتفاقية حقوق المرأة التى اعتمدتها الجمعية العامة سنة ١٩٧٩ وصدقت عليها مصر تشجب جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتلزم الدول باتخاذ عديد من التدابير التشريعية والادارية لإزالة كافة أشكال التمييز .

على أن وفاء مصر بالتزاماتها الدولية وضرورة مواكبتها لروح العصر واحترام حقوق الانسان بإزالة كافة أشكال التميز ضد المرآة يطرح على بساط البحث آسئلة ثلاثة هى:

- ما هى مظاهر التمييز المطلوب إزالتها تحديداً؟
- وهل يكفى تأمين حقوق المرأة تشريعيا حتى تمارس هذه الحقوق فعلا؟
- وماذا عن التوفيق بن التزامات مصر الدولية وبين التزامها الدستورى بجعل الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع ؟

وهذه كلها اسئلة جوهرية للغاية تحتاج الاجابة عنها إلى حوار جاد وممتد. ولكن يكفينا فى هذا المقام آن نشير إلى بعض المبادىء الكبرى التى تحكم قضية المرآة فى مجتمعنا فى ضوء الاسئلة الثلاثة السابقة.

أولا: أنه ليس كل تمييز بين الرجل والمرأة تمييزا مذموما يجب تجنبه، بل أن بعض صور التمييز بين الرجل والرجل والمرأة والمرأة هى

صور مطلوبه لاعتبارات العدالة والتقدم ، كالتمييز بحسب الكفاءة ويحسب العمل وبحسب الموهبة وبحسب السن وبحسب الأهلية وهذه كلها وغيرها صور معترف بها لمشروعية التمييز فى جميع النظم القانونية القديمة والحديثة. وهناك صور أخرى للتمييز بين الرجل والمرأة ضرورية لا سبيل إلى تجنبها لاعتبارات طبيعية كالقواعد القانونية الخاصة بالحضانة والرضاعة والعدة ومزاولة بعض الأعمال الماسة بالآداب العامة وغير ذلك وكل هذه المظاهر من التمييز هى ما اصطلح على تسميته بالتمييز الحميد أو الضرورى أما ما عداه فهو تمييز خبيث مذموم. ويحفل النظام القانونى والاجتماعى المصرى والعربى بكثير من صور التمييز الخبيث بين الرجال والنساء. من ذلك على سبيل المثال ما يتضمنه قانون العقوبات من أن جريمة زنا الرجل لا تقوم إلا إذا وقعت فى منزل الزوجية، فى حين أن جريمة زنا المرأة تتحقق إذا وقعت الجريمة فى أى مكان. ومن ذلك أن الزوج الذى يقتل زوجته وعشيقها حال ضبطهما متلبسين بالزنا تخفف عقوبته إلى عقوبة الجنحة فى حين لا تتمتع الزوجة التى تقتل زوجها وعشيقته فى ذات الظروف بنفس التخفيف. وهذه بالمناسبة صور للتمييز بين الرجال والنساء مخالفة تماما لمبادىء الشريعة الاسلامية ومع ذلك لم يرتفع صوت للمطالبة بإلغائها لمجرد أنها موجهة ضد المرأة.

وثمة صور غريبة للتمبز غبر المبرر وغير المفهوم بحفل بها النظام القانونى وتحتويها قوانين وقرارات صدرت فى غفلة من رقابة الرأى العام. من ذلك قرار وزير العمل رقم ٢٣ لسنة ٨٢ الذى يجيز تشغيل النساء ليلا للعمل فى أعمال محددة منها تقشير وفرز الخضراوات وجمع الدم من المجازر وفى المطاعم والبنسيونات وحفلات الموسيقى والغناء. وفى الوقت الذى بجبز فبه هذا القرار تشغيل النساء فى أعمال اللهو والتسلية والاعمال الحقيرة فإن قرارا آخر هو القرار رقم ٢٤ لسنة ٨٢ يحظر تشغبل النساء فى أعمال منتجة كريمة بسبب لا نعلمه اللهم الا احتقار المشرع للمرأة، من ذلك العمل فى صهر المواد المعدنية وفى صنع وادارة أو مراقبة الماكينات المتحركة، ودبغ الجلود، وتصليح وتنظيف الماكينات المتحركة، وفى صناعة الكاوتشوك. أى أن مشرعنا يدفع نساءنا إلى اللهو والغناء والعمل فى البنسيونات ويحظر عليهن العمل فى مجالات الانتاج وتلك بعض من آثار عصر الحريم والقادينات.

تلك كلها وغيرها بعض صور التمييز القانونى بين الرجال والنساء فى تشريعنا المصرى، ومن يرد المزيد ففى مجموعات القانون مزيد من النصوص وفى حلوق رجال القانون مزيد من المرارة.

والأدهى من ذلك والأخطر والأمرّ أن مجرد تأمين القانون لحقوق

المرأة لا يعنى نفاذ هذه الحقوق من الناحية الفعلية. ألم يؤمن الدستور والقانون الحقوق السياسية للمرأة كحقها فى الانتخاب والترشيح، ومع ذلك فإن تمثيلها فى المجالس التشريعية هو أدنى بكثير من نسبة عدد النساء إلى عدد السكان. بل يبدو أن نساءنا من النائبات ينسين صفتهن النسائية بمجرد جلوسهن تحت القبة ويتركن حقوق المرأة مهدرة دون دفاع حقيقى عنها.

والاكثر غرابة أن صوت النساء في الريف المصرى بدلا من أن يكون دعما لحركة سياسية نشيطة أصبح وسيلة يستخدمها وجهاء الريف واعيانه للتصويت الجماعي لصالح مرشحى العائلات الكبرى. أرأيتم معى كيف أن مبادىء الحرية المطلقة حين تطبق فى واقع اجتماعى متخلف تتحول إلى مسخ مشوه !!

ورغم أنه لا يوجد قيد قانونى على تولى المرأة الوظائف العامة فإن موقف قطاعات الدولة يختلف فى ذلك محافظة أو تقدما حسب طبيعة كل قطاع وتكوينه الثقافى، فعلى حين يحظر عليها عرفا تولى وظائف القضاء لأسباب لا علاقة لها بالشريعة، يسمح قطاع متطور على احتكاك يومى بالثقافة العالمية كوزارة الخارجية للمرأة بتولى أرفع المناصب فيها.

والخلاصة اذن ، أنه إذا كانت إزالة كافة صور التمييز القانونى المبرر بين الرجل والمرأة أمرا هاما، فإن مجرد حدوث ذلك لا يكفى لكى

تتبوأ نساؤنا مكانتهن فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل من الناحية الواقعية : إذ ثمة عوائق فكرية ثقافية واجتماعية تعترض هذا الطريق علينا جميعا أن نزيلها دون كلل أو هوادة لأن ذلك جزء من الفعل الاجتماعى المؤثر لمواجهة قوى الردة الثقافية والحضارية التى تتربص بنا.

ودعوتى لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة فى نظامنا القانونى وفى حياتنا الاجتماعية هى دعوة لا تقبل التحفظ أو التأجيل، تجد ما يؤازرها من اعتبارات التقدم الاجتماعى ومواجهة دعاوى الردة الثقافية، ونجد ما يؤازرها من مبادىء الشريعة السمحاء وروحها الحقة والممارسات الاسلامية النقية ولو كره الكاذبون والمزيفون.

فليست قضية المرأة من وجهة نظر الاسلام هى قضية الحمل والعدة ومنع اختلاط الانساب فحسب، وليست قضية المرأة من وجهة نظر الشريعة هى مجرد المباعدة بين انفاس الرجال والنساء، كما أن اسهام تعاليم الدين فى مسألة المرأة لا ينحصر فى اشتراطات الثوب الذى لا يشف ولا يصف، بل قضية المرأة فى اسلامنا أنهن شقائق الرجال، وأن الجنة تحت أقدام الامهات، وكلهن أمهات، وأن من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلا نكران لسعيه، ذلك هو الاسلام الحق، فمن هم المسلمون حقا ؟! .

الفصل الثانى عشر
القانون وتفاعل الثقافات
فى مصر الحديثة

ملاحظات حول الارهاصات الأولى للتحديث القانونى فى مرحلة تطبيق الشريعة الاسلامية

مقدمة :

فى القانون والثقافة :

التناول الشكلى لظاهرة القانون باعتباره مجموعة من النصوص الصماء التي تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول ضار اجتماعيا ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعيا لأنه يعزل نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التى تضيف فى حركة كل يوم اضافة جديدة الى معنى النص القانوني كما تصوره المشرع . وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية المتدفق يحيل هذه النصوص الى شخوص جامدة غريبة تماما عن

الواقع الاجتماعي ومتعالية عليه وهي التي ما وضعت الا لتنظيمه وحكمة بطريقة عقلانية رشيدة.

والمنهج الشكلي الحرفي (بكسر الحاء وفتح الراء) في فهم النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التي تنبؤنا أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية في مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعي هو مكون أصيل من مكونات البناء الثقافي في المجتمع يتأثر بكافة عناصر هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر في مجمل نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد في استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين القانون والثقافة أو الوعي الاجتماعي. وانما يكفينا أن نقرر أن الفهم العلمي للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم الا بتناوله كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب وعي المجتمع بذاته. وهذا التناول هو وحده الذي يكفل لمطبقي القانون الفهم الصحيح لنصوص القانون النافذ ، ويكفل لمنظري القانون الادراك الحقيقي لمعناه ومغزاه، ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون في الماضي والحاضر باعتباره افصاحا عن ثقافة المجتمع وقيمه.

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة ، بل وللعلاقة بين القانون والثقافة في جانب وعلاقات المجتمع في جانب آخر، بهذا الفهم سيكون

رصدنا لمسار التطور القانوني في مصر الحديثة، وعلى وجه التحديد في مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التي سادت مصر حتى بداية حكم محمد علي باشا عام ١٨٠٥ حين استقبلت مصر عصر التنظيم القانوني والقضائي الحديث عام ١٨٨٣ مرورا بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد علي باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣.

مراحل ثلاث لتطور النظام القانوني المصري:

واذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أي بين القانون والوعي الاجتماعي في مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانوني في مصر الى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيرا نوعيا في نسق الثقافة المصرية في كل مرحلة من المراحل، وهي كالتالي: مرحلة النظام القانوني التقليدي، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد علي، ومرحلة الاطلال على التقنينات الحديثة حتى عام ١٨٧٥م تاريخ التقنينات المختلطة.

المرحلة الأولى - مرحلة النظام القانوني التقليدي:

وهي المرحلة التي استمرت في مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد علي باشا حكم مصر. والمصادر الوثائقية المكتوبة التي يمكن الاستناد اليها لبحث تفاصيل النظام القانوني والقضائي لهذه المرحلة

تبدأ من عام ١٥٣٣ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالى (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذات تاريخ انشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد الى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الأساسية انما يرجع الى قضية أصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفى فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر الى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى احكام القضاء. لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شىء، وعلى المستوى الجنسيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حيا فى أحكام القضاء شىء أكثر تميزا وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

(أ) أن الشريعة الاسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الاسلامية هنا أراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبلى. حقيقة أن المذهب

الحنفي كان هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية، وهو لذلك مذهب قاضي قضاة مصر أو قاضي عسكر مصر، وهو تركي كانت ترسله الأستانة كل عام ، إلا أن العثمانيين قد أقروا ما كان قد جرى عليه العمل في النظام القضائي في العصر المملوكي من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الاربعة.

وغني عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات في كثير من التفصيلات، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانوني والقضائي، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون الى المساس الجسيم بقيمة اليقين القانوني في ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية في كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الاسلامية على التحديد السابق كانت هي المطبقة بواسطة القضاء الشرعي طوال هذه المرحلة الا ان هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

ان تطبيق الشريعة الاسلامية كان شاملا لعلاقات القانون الخاص فحسب أي على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكومة اما بمجموعة من الفرمانات التي تصدر من السلطان العثماني أو من الصدر الأعظم أو الوالي والتي كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهي هنا مصلحة جهاز

الدولة بالطبع) دون تقيد بردها الى مصدر معتمد من مصادر الشريعة، وكانت في غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخي في الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكومة بمجرد الارادة التحكمية للولاة والحكام والأمراء التي لا تدعى سندا من القانون أو الشرعية. وفي داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة في الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الامير) في التعزير على الافعال غير المقدرة، وغير المقرة عقوبتها شرعا.

(ب) وازدواجية النظام القانوني في هذه المرحلة على هذا النحو، هي التي دعت مؤرخا مثل المقريزي في كتاب الخطط أن يتحدث عن حكم الشرع الذي يطبقه قضاة الشريعة وحكم السياسة الذي يطبقه الامراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقريزي عن النمو المطرد للقضاء الثاني على حساب القضاء الأول، وهي ظاهرة من وجهة نظره مستنكرة بطبيعة الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلا: «وهي لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون في التلفظ بها» ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذي يطبق احكام السياسة دون أحكام الشرع لأنه اصبح يقضي بين كل عظيم وحقير من الناس.

وما لم يدركه المقريزي من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد

التقليد على التجديد في الفقه الاسلامي اذ أغلق باب الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري، فإن القضاة المقلدين كانت تعوزهم المناهج العقلية الملائمة للامتداد بالحكم القانوني الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعي المتجدد، ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر الى الوجود نظام قضائي مواز للنظام الشرعي (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدى الشرعي وهو احكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لآن النصوص كما علمنا الشهرستاني «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهى لا يحكم غير المتناهى».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هي القيمة الغالبة على العقل السياسي في الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التي دعت الى اغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ايذانا بعملية ممتدة خلاقة من المواءمة بين الحكم الفقهي التقليدي، والواقع الاجتماعي المتجدد على غرار حركة التجديد والابداع القانوني التي تمت في الامبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد اثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو اثر العملية التي تمت في أوربا بدءا من القرن الثاني عشر وكانت ايذانا بتنقيح القانون الروماني ليخرج علينا في شكل التقنينات الاوربية النافذة في العصر

الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التقوقع الثقافي على الانفتاح الثقافي أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهي سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور .

(جـ) أما عن النظام القضائي في تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثرا بالنظرية الاسلامية في نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثماني الذي كان سائدا في الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة في الفقه الاسلامي. فالقضاء أو اقامة العدل من الاختصاصات الأولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذي له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الاقليم أو من قضاة المسائل (الاختصاص المكاني والاختصاص النوعي). وتبعا لذلك كان السلطان يستخلف في ولاية القضاء في العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الاسلامية التي يرأسها شيخ الاسلام يسمى قاضي القضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالي يسمى مال الكشوفية الكبرى ، ويقوم قاضي القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الاقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضي عسكر مصر بالإضافة الى اثنى عشر قاضيا في القاهرة وحدها

يختص كل منهم بحي من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم .وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحى والقرى والنجوع. ولم يكن القضاة على تسلسلهم الهرمى يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيلة الرسوم القضائية ومن الرسوم التي يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على ابرام التصرفات القانونية.

تلك، فى نظرة بانورامية سريعة، هى الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعى فى مصر العثمانية، وهى نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائى الذى يأخذ من الفقه الاسلامى بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية بمبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذى يشبه فى كثير من أحكامه عقد المقاولة.

والى جانب القضاء الشرعى الذى انعقد اختصاصه أساسا فى المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق في جرائم التعازير التى يحيلها اليها الوالى لمجرد التحقيق فيها، الى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكا اما لمحاكم الأمراء التى لا تلتزم بآراء الفقه الاسلامى وإنما تتبع أوامر تعسفية تصدر من ممثلى الجهاز الادارى فى مصر العثمانية، على

اختلاف مراتبهم. فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه الى جانب المحاكم الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمني أو قضاء الامراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقريزى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الاثبات أو القواعد الموضوعية للشريعة، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها الوالى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم. وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلقة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير الى كيانات اجتماعية فرعية منغلقة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تندر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تحميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى

الاجتماعية المتلاحقة.

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجىء بين الثقافة المصرية والثقافة الأوربية ولم تبدأ أيضا بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية ذات طابع جذرى فى الحياة المصرية اذ أن التحولات الاجتماعية والثقافية فى حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفا عن تأثيراتها المتتالية أو معجلا بهذه التأثيرات.

لذلك فنحن أكثر تسليما بوجهة النظر الشائعة والتى يمثلها بيتر جران والتى ترى ان ارهاصات مغادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعى للعصور الوسطى واطلالها على مشارف العصر الحديث بآلياته ونظمه انما بزغت فى المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر، حتى انه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ الا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدما نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى. ففى الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات

العسكرية المتتالية، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (التى كانت صحوة الموت للنظام المملوكى كله) من تدفقات رأسمالية هائلة آتى بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربى ومن جنوب أوربا خاصة الفرنسيون لاستثمار أموالهم فى مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقى لمواقع القوة الاقتصادية.

والمتأمل فى المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالى لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب فى ظل نظام قانونى ملائم من الامتيازات الأجنبية. وسرعان ما سيلحظ أيضا ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية.

وكان طبيعيا مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استجدت فى بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت فظهرت فى سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذى يمكن ان يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية.

وقد ترتب على تغير المضمون الاقتصادى للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعى وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية فى المجتمع المصرى أن أصبح هيكل النظام القضائى التقليدى الذى يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزا عن القيام

بوظيفته على وجه رشيد فى المجتمع الجديد. وتمثل ذلك فى استشراء ظاهرة الفساد فى القضاء الشرعى حتى أصبحت ظاهرة يؤرخها مؤرخو المرحلة ويرصدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون. كما تمثل ذلك أيضا فى عجز النظام القانونى الموضوعى (الآراء التقليدية للفقهاء الاقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعى المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن استشراء الفساد فى النظام القضائى فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائى نفسه الذى يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذى كان صالحا جزئيا فى مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والافساد فى مجتمع التراكم الرأسمالى.

وأما عن عجز القانون الموضوعى عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعية المستجدة فقد ظهر أكثر ما ظهر فى مجال المعاملات، اذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الاقراض بالربا الأمر الذى دفع القضاء الى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجو الى الحيل الشرعية المعقدة لابرام واضفاء الشرعية على التصرفات التى تنطوى على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعى للتفصيل فيها الآن.

المرحلة الثانية : محمد على باشا:
(التنمية وقضاء المجالس)

هلّ حكم محمد على باشا على مصر عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضا واضحا بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد. فكانت ضرورة اصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل ان السياسات الجديدة لمحمد على والهادفة الى احداث تنمية اجتماعية واقتصادية رأسمالية تقوم على احتكار الدولة ، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمرا فى غاية الإلحاح .

وبوسعنا لأهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعى فى ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقا لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم. الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه وشأنها تركت لتخضع للتنظيم القانونى للشريعة الاسلامية . والجديد الذى أدخله محمد على فى هذا الصدد أنه ألغى تعدد المذاهب الاسلامية فى القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفى هو المذهب الوحيد المطبق . فمثلما كانت وحدة التركيب الاجتماعى للدولة بحيث يكون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمرا

ضروريا لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار فى الاقتصاد أمرا ضروريا لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضا أمرا ضروريا ولازما لاقامة نسق معيارى موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالى كان لابد من اعتماد مذهب فقهى واحد يحكم المنازعات.

أما فى مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتى استجدت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقد ساير محمد على باشا الاتجاه العالمى الذى كان يترسخ فى أوروبا فى ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانونى .فتعددت التشريعات التى صدرت فى عهد محمد على باشا والتى تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتى استهدفت أساسا وضع الاطار القاعدى للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة .

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام وبمنح قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهى الأبعاديات وغير ذلك . وكانت هذه هى الارهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية فى مصر . وفى مجال التنظيم الادارى أصدر تشريعا يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز . وفى عام ١٨٣٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وانشاء الدواوين .

وفى مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام

١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة .وفى عام ١٨٤٤ أصدر قانونا سماه بقانون سياسة اللائحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات فى تقنين واحد سماه قانون المنتخبات .

ما هو المصدر التاريخى ، أو ان صح التعبير ما هى الخلفية الثقافية التى استند إليها محمد على باشا فى اصدار هذه التشريعات المتتابعة ؟. اننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التى أملتها اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر فى ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوروبية فى كل ما يهم الاقتصاد والادارة . لقد استعان محمد على باشا بكبار الفنيين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لادخال محاصيل نقدية جديدة فى الزراعة أو لاقامة دعائم البنية التحتية الأساسية فى الاقتصاد .ورغم أن الدعائم الايديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعى السياسى المصرى فى ذلك الوقت ، سواء تمثلت هذه الدعائم فى صناعة التشريع أو فى القيم القانونية التى تحكمه أو فى المبادىء الدستورية التى يستند إليها ، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك فى أن لجوء محمد على باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعى الجديد قد انطوى بغير وعى على مسايرة منه للنزعة القانونية التشريعية

التى ذاعت فى أوساط أوروبا . فى هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخلب انظار القانونيين والساسة . وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها فى كل أرجاء القارة الأوروبية .

وتأثر محمد على بالنزعة التشريعية الأوروبية هى مسألة لا يحتاج اثباتها إلى التخمين والحدس إذ أنه لم يتردد عن أن يصوغ فى مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكده . ففى القانون الأساسى الذى أصدره محمد على عام ١٢٥٣ هـ ذكر فى مقدمته «آن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجارى اجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها». كما ذكر فى قانون مجلس جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩ هـ ما نصه «وحيث ان الأوروباويين هم رجال قد دبروا آشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم ... » إلى أن قال «ان جميع الاحكام السياسية تنظر فى هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجابتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جارى فى أوروبا» . أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «آعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقصد الرعايا) الذين مجربين الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولى الأمر حكم الجارى بممالك أوروبا» .

قد تأثر محمد على باشا في اعادة صياغته للنظام القانونى المصرى بالنزعات القانونية الاوروبية تأثرا شكليا فحسب ، أى من حيث اتخاذه الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة . أما من حيث المضمون التشريعى وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائى فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الانسانية التى كانت تسود اوروبا فى ذلك الوقت فى مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التى صدرت فى هذه المرحلة بمنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه . لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا انسانية تأباها وتنفر منها السياسة الجنائية الحديثة ، كعقوبة الارسال للجهادية على الفلاح الذى يكسر ساقيه أو على الأعرابى الذى يخفى فلاحا هاربا من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الاعدام صلبا على ايواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذى يهمل فى تحضير أرضه والحبس فى مكان العمل والغرامة للموظف الذى يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللاإنسانى للنظام التشريعى العقابى فى ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قنن لأول مرة في مصر كثيرا من

الجرائم والعقوبات التعزيرية التي كانت متروكة فيما مضى لمطلق تقدير ولي الأمر .



وقد واكب السياسة التشريعية الجديدة لمحمد علي باشا الالتفات إلى ضرورة اعادة تنظيم القضاء باستحداث اشكال قضائية جديدة تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع في هذا العصر الاختصاص الموضوعي للمحاكم الشرعية في المجال التقليدي السابق أنشأ عددا كبيرا من المجالس على غرار المحاكم الأوروبية ، مثل المجلس الملكي العالي عام ١٨٢٤ ، ومجلس تجار الاسكندرية عام ١٨٣١ ، ومجلس تجار مصر عام ١٨٣٩ ، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٣٧ وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعي إلى جانب كونه هيئة لنظر الطعون في أحكام المحاكم الادنى وظل قائما في مصر تحت اسم مجلس الاحكام إلى أن ألغى بعد انشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣ .

المرحلة الثالثة : عهد خلفاء محمد علي (وصراع المصالح وتفاعل الثقافات) :

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعي والقانوني وكذلك حركة الانفتاح الثقافي على ثقافات العالم وخبراته محكومة في عهد

محمد على بإرادة الحاكم القوى يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط . ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعا مصريا مختلفا تماما فى بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه الحكم .

ففى مجال البناء السياسى أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف فى الطريق بين المواطن والدولة . وفى المجـــال الاقتـصادى خلف محـمد على وراءه طبقة قابلة للنمـــو من ملاك الأراضى الزراعية ومن المزارعين الذين تحولوا إلى أثريـــاء كبار نتيجة المضاربة على محصـــول القطن ابان الحرب الأهلية الأمريكية . وفى مجال القانون والقضاء أقر محمد على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة واشكال قضائية جديدة .

ولم تكن التـــأثيرات الثقافية المباشـــرة التى أحدثها محمد على فى مصر والتى استـمرت فى التداعى والتفـــاعل مع غيرها من التأثيـــرات بأقل جسامة من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى .

والاشارة إلى اتســـاع حركة التعليم وفتح المدارس على الغرار الأوروبى فى ذلك العصر أصبـــح من فرط تكراره أمرا غنيا عن

التفصيل (★) وغنى عن التفصيل أيضا حركة الانفتاح الثقافية على أوروبا التى أحدثها محمد على فى العقل المصرى سواء بإيفاد البعثات إلى أوروبا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . فتعددت الأعمال الابداعية فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة والهندسة والعلوم العسكرية ، الأمر الذى أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية فى عصر محمد على وما بعده .

وقد أخذ مسار هذه النهضة فى الحقبات اللاحقة اتجاهين اثنين ، الاتجاه الأول اتجاه الاصلاح الدينى الذى كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذى يمثل كتابه «الاسلام دين العلم والمدنية» علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الدينى . والاتجاه الليبرالى التحررى الذى يتمثل فى شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلا عن ذيوع دعوات العدل الاجتماعى والاشتراكية .

(★) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة فى ذلك الوقت (١٨٣٩ / ١٨٤٠) بـ ٩٥٦ فى المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية ، ٨٠٦ فى المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبيعية والزراعية والبيطرية فى وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة .

Geyworth, D.J. An Introduction to the history of Education in modern Egypt,1,1930.

ونتوقف هنا قليلا عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثاني وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، وهو رجل الدين الذى أوفده محمد على مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعظا دينيا لها فعاد محملا بكل ما كان يموج فى الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية ، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى حال اقامته فى فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من آمثال مونتسكيو وفولتير وروسو ، وتأثرا بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكارا عن العدالة والمساواة والحرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لأى نظام للحكم . وفى كتابه تخليص الابريز فى تلخيص باريز علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية والتى اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا امكانات التقدم والتحضر ، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم آن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة ، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساسا للملك وحسن سياسة الرعية .



اذن لقد بزغت في العقل المصرى فى هذه المرحلة الأفكار التى بشر بها منظرو البرجوازية الأوروبية الناهضة وخاصة فى فرنسا وازدادت اشراقا في العقل المصرى يوما بعد يوم . فى هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة فى

محتواها الليبرالى التحررى ، نذكر منها على سبيل المثال : تاريخ الملك كارل الثانى عشر ملك السويد (فولتير) و تأملات فى أسباب صعود وانهيار الرومان (مونتسيكيو) ، تاريخ كارل الخامس (روبرتسون) وتاريخ روسيا فى عصر بيتر العظيم (فولتير) .

على الصعيد الاجتماعى والاقتصادى سارت قدما العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك واثرياء القطن الجدد ، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءا من عصر سعيد لتكوين ثرواتهم بها فى ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريبا من أي قابلية للخضوع للقضاء المحلى والقوانين المحلية . ولنا فى هذا الحديث عودة .

وعلى العموم فإذا كان لابد من وصف عام للفترة التى أعقبت انتهاء حكم محمد على باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التى أنهت المجد العسكرى والسياسى والاجتماعى لهذا الحكم العظيم ، وحتى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ ، فيمكن القول انها كانت فترة قلق واضطراب إجتماعى وثقافى بالغين ، فعلى المستوى الاقتصادى أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد اسماعيل نهبا لكل أجنبى مغامر يرغب فى تحقيق الثراء السريع ، وعلى المستوى الاجتماعى أخذ الصراع بين شرائح البرجوازية المصرية

الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوما بعد يوم . وتسلحت البرجوازية المصرية فى هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التى كانت تراها سببا لتقدم البرجوازية الأوروبية : افكار الليبرالية ، والعلمانية ، والتحرر ، والحكومة الدستورية ، وسيادة القانون واستقلال القضاء ، فى حين لاذت البرجوازية الأوروبية بحصنها المنيع الذى بنته فى مصر والمتمثل فى نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللاإنسانى ، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذى رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون ، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد على فى تعريب دواوين الحكومة والجيش ، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والترك من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى فى دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية فى الحياة الادارية فى مصر فى ذلك الوقت .

هذا الوضع الاجتماعى القلق الذى يموج بصراع المصالح الطبقية رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب فى داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع فى مرحلة ما بعد محمد على باشا .

إذ يلاحظ أنه لأول مرة فى مصر اعتمدت القوانين الأوروبية كمصدر غير مباشر للتشريع المصرى فى حالة خلو التشريع من نص ، إذ أن

اللائحة التي صدرت عام ١٢٧٢ هـ بطلب من القناصلة الأجانب والتي أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت في مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثماني واجب الاجراء في الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص في القانون العثماني وجب تطبيق القانون الفرنساوي .

وسارت حركة انشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدما إلى الأمام ، فإلى جانب مجلس جمعية الحُقانية الذي أنشيء عام ١٢٥٨ هـ ، أنشيء في عام ١٢٦١ هـ مجلس لتجار الاسكندرية اشترك في عضويته ثلاثة أوروباويين وكاتب يعرف اللغتين العربية والايطالية ، وفي سنة ١٢٦٢ هـ أنشيء في القاهرة مجلس تجاري على غرار مجلس الاسكندرية ، وفي سنة ١٢٦٣ هـ أنشيء المجلس الخصوصي ، لينظر في عظائم الأمور وسن اللوائح واعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها . وفي عام ١٢٦٨ هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات مماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصي في أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطي أقاليم مصر . وفي سنة ١٢٧٢ هـ أنشيء مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الاشارة إليه بناء على طلب القناصل . وفي سنة ١٢٧٨ هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قومسيون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية الدعاوي بمجلس قومسيون مصر ويختص هذا

المجلس بنظر الخصومات بين الأهالى والأجانب يشترك فى عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها فى الدولة العلية (وهى قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوروبى) مع مراعاة الأصول المرعية فى القطر المصرى .

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هى اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلى مكانها تدريجيا للغة العربية فى الوثائق القانونية والقضائية . فصارت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية ، ثم أصبحت فى عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها . ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون . يقول عزيز بك خانكى : «الا أن نقلها من أصلها التركى إلى اللغة العربية كان كثيرا ما يقع مشوها لدرجة لا يفهمها التركى أو المصرى» .

فى هذا المناخ الاجتماعى كان تحديث القانون المصرى وترشيده وتهذيب قواعده ولغته فى شكل تقنينى منظم ، واقامة قضاء وطنى يعمل فى ظل نسيج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها ، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة الحاح اصرارها على احتلال موقع متميز فى صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية ، وهى مطالب تحقق بها هدفين مترابطين فى نفس الوقت : مطلب تأمين النظام القانونى

الرشيد الذى يحمى مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوروبية ، ومطلب مهاجمة البرجوازية الأوروبية المغامرة فى مصر المتحصنة فى نظام امتيازاتها الأجنبية الذى كان يكفل لها التقاضى أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبى مع ما فى ذلك من أجحاف بالمصريين .

لقد كان مطلب انشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوى المنازعات ذات العنصر الأجنبى المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها ، لقد كان هذا المطلب مطلبا أفرغت فيه كل اشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والنمو والوطنية المصرية ، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالا مستمرا فى سبيل تحقيق هذا المطلب اشخاص مثل نوبار باشا وشريف باشا وهم من الشرائح البرجوازية الوطنية ذات الأصول الاجنبية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتى أوبنهايم وسنديانو .

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوروبية فى مصر لمطلب تحديث النظام القانونى المصرى والغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة ، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٣ وصدور

القوانين المختلطة والقوانين الأهلية وهى كلها تكاد تكون تقليدا مطابقا للنموذج القضائى والقانونى الفرنسى .

ولا نشك لحظة فى أن البرجوازية الأوروبية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتنكس راية المقاومة لحركة التحديث القانونى لو لم تكن البدائل القانونية المطروحة هى بدائل أوروبية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوروبى المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو.

ويثور الآن سؤال تمثل الاجابة عنه هدفا لهذا المقال ، لماذا لم تبدع البرجوازية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبى مصالحها من ناحية ويستند من ناحية آخرى إلى تراثها الثقافى القانونى المستمد من الشريعة الاسلامية ؟

ان تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكبا مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة هى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كثب المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة .

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم ليلبى احتياجات الامبراطورية ذات الثقافات المتعددة ، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة

قانون الشعب الرومانى الذى أثر بطابعه الانسانى والمرن على القانون القديم وجعله قابلا لأن يكون مصدرا للتقنينات الحديثة لكونه أصبح نموذجا للفن القانونى الرفيع والحكمة القانونية الصائبة .

ويشهد تاريخ التشريع الإسلامى على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا فى عصور التفتح الثقافى بدءا من القرن الثانى الهجرى فى اقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استنادا إلى المصادر الأولى فى الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة فى أصول الفقه التى شهدت انحيازا تدريجيا للمصالح المتجددة فى المجتمع الاسلامى مع الحفاظ على ثوابت الشريعة .

وبالمثل لعب قضاء المستشار الانجليزى بدءا من القرن الثالث عشر دورا بالغ الأهمية فى تهذيب قواعد الشريعة العامة الانجليزية Common Law ، واضطلعت محكمته بصياغة قانون جديد مواز يسمى قانون الانصاف law of Equity يلبى حاجات المجتمع التجارى المتغير ويحافظ فى نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الانجليزية .

لماذا اذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانية ذاتها ابان الفترة المسماة بفترة التحديث عملية موازية لاعادة تحديث النظام القانونى

التقليدى ممثلا فى مبادىء الفقه الاسلامى لتتلاءم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية ؟ .

الواقع أن ثمة محاولات متفرقة قد جرت فى هذا المضمار وأظهرتها مجلة الأحكام العدلية التى كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفى فى المعاملات ، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماما لاتجاهات التغريب القانونى ، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافى .

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافى والقانونى التى شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة فى القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية فى ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما فى ذلك ثقافتها القانونية الخاصة . لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطنى بقدر ما كانت مروجة لمشروع عالمى غربى يراد تسويقه فى مصر . لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالى فى نمط العلاقات الإنتاجية ، وبالتالى كانت تبعيتها الثقافية والقانونية هى احدى المظاهر الفكرية لتبعيتها الاقتصادية . فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبنى مشروعها الرأسمالى الخاص كانت وبنفس القدر أكثر عجزا عن تبنى مشروعها الثقافى والقانونى الخاص.

ولا شك فى آن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافى المصرى إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية ، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافة غربية ، لاشك آن هذه الازدواجية بما تنطوى عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعدين ومتوازيين فى المجتمع الواحد ، لا يمتزج أحدهما بالآخر ، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر ، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت اسهاما مباشرا فى تلك الازدواجية القانونية التى ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصرى الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة .

ويبدو آننا فى مصر والعالم العربى قد بدأنا نسير على آول الطريق الصحيح ، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالاسلاميين ، مع ما له من انعكاسات قانونية قد يوصل فى النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة ، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية وبقيم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية ، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتسم بالسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريبا . والله أعلم .

فصل الختام

حوارات حول قضايا الواقع

فى هذا الفصل نعرض على القارىء ما يمكن تسميته بالتطبيقات العملية للقضايا النظرية والفكرية التى اثيرت في فصول هذا المؤلف. فنعيد نشر عدد من الحوارات التى كنا طرفا فيها مع ممثلى الخطاب الاسلامى المعاصر حول قضايا ملحة تمس بالاساس واقعنا الاجتماعى والفكرى. فنتحدث عن رؤيتنا للموقف من قضية فوائد البنوك، ورقابة الأزهر على الفكر، وقضية ردة المفكر من خلال تعليقنا على شهادة المرحوم الشيخ الغزالى فى قضية مقتل المرحوم فرج فوده، وتعليقنا على الأحكام التى صدرت فيما يعرف بقضية الدكتور نصر آبوزيد والتى آدين فبها لأول مرة مفكر مسلم بردته لكتابات واجتهادات نشرها.

ونترك القارىء لكى يستعيد هذه الحوارات لنصل معا إلى نتيجة مؤداها آن القضايا المطروحة على الساحة الفكرية والمرتبطة بخطاب أهل النقل هى نفس القضايا التى يعايشها المسلمون منذ العصر الأموى .

١ - حاشية على حديث الربا والفائدة (*)

فى أحد أيام شتاء عام ١٩٨٤ كان المدرج الكبير بكلية الحقوق جامعة الزقازيق يموج بآلاف من الطلاب من فرق الكلية الاربع، ويزيد عليهم عدد كبير من أساتذة الجامعة وكبار رجال ومثقفى محافظة الشرقية جاءوا جميعا فى يوم عطلت فيه الدراسة خصيصا من أجل الاستماع إلى أحد كبار شيوخ الأزهر المرموقين الذين لهم شهرة واسعة فى طول العالم الاسلامى وعرضه ودراساتهم المتعددة فى فقه السنة النبوية، جاء الرجل ليحدثنا فى الموسم الثقافى للكلية فى موضوع «الاسلام وقضايا العصر». وبعد الانتهاء من محاضرته التى دارت أفكارها الأساسية حول قدرة الإسلام على استيعاب روح العصر بما فيه من تطور علمى وتقنى وبروز قيم اجتماعية جديدة وظواهر ومشاكل مستحدثة، بعد الانتهاء من المحاضرة كان السؤال الأول من احد طلابنا حول موقف الإسلام من تحديد النسل أو تنظيمه، فإذا بشيخنا الجليل الوقور قد أصابه فجأة حماس من يستنفر للذود عن حمى الدين وحرمته يصيح قائلا فى عبارات بليغة وصوت جهورى اهتزت له أركان القاعة وافئدة السامعين: «إن تحديد النسل أو تنظيمه وأيا كان مسماه حرام فى حرام .. اللهم هل بلغت اللهم فاشهد»! وأعادها الرجل

(*) نشرت بمجلة المصور ، العدد ٣٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٣ .

ثلاثا، فاهتزت القاعة بالتصفيق وارتجت العقول والقلوب بخليط من مشاعر الخشوع والطمأنينة والحيرة والرفض والتمرد.

ثم انصرف الرجل إلى حال سبيله ولم يفطن إلى ما أحدثته كلماته الحماسية من وقع مباشر فى نفوس السامعين وسامعى السامعين وسامعيهم ، وقد تبددت معه كالعهن المنفوش جميع الجهود الحكومية وغير الحكومية فى تنظيم الأسرة، وجميع محاولات إحداث توازن معقول بين معدلات التنمية ومعدلات زيادة السكان، فقد أصبح الأمر كله حراماً فى حرام وأصبح الداعون إليه داعين إلى حرام.

تذكرت هذه الواقعة التى لم تبرح ذاكرتى منذ ذلك الحين، ولن تبارحها كشاهد على اغتراب الفكر الدينى فى زماننا عن مصالح الناس وحوائج مجتمعهم، تذكرتها وأنا أطالع تصريحا لفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر فى لقاء له مع محفل جليل لرجال أجلاء هو نادى القضاة بمدينة الاسكندرية، إذ ورد بجريدة الأخبار بتاريخ ١٩٩٣/٩/٨ ما نصه حرفيا: «وقام شيخ الأزهر بالرد على استفسارت رجال القضاء وأكد أن فوائد البنوك تحت أى مسمى حرام». واعترتنى الدهشة والحيرة والاحباط بالقدر نفسه الذى اعترتنى به هذه المشاعر عند الاستماع إلى تصريح شيخ جليل آخر فى مدرج الجامعة حول حرمة تنظيم الأسرة ، إذ لو صحت مثل هذه الاجتهادات ولو أذعن

المصريون لمثل تلك التصريحات لكان مؤدى ذلك أن ينطلقوا في تكاثر نسلهم لاهين حتى يزوروا المقابر، وأن يشيعوا نظامهم الاقتصادي بما فيه من مؤسسات ائتمانية وبنكية إلى مثواه الأخير، ثم يبحثون بعد ذلك، أو لا يبحثون عن طريق يسدون بها أفواه الملايين الجائعة فيعيشون عالة على الكفار الذين يتعاطون فوائد الربا وينظمون نسلهم بقدر معلوم.

وعلى أية حال وبعيدا عن مشاعر الحسرة والانفعال، والألم والخوف على مصير المسلمين من مخاطر تتهددهم باسم الدين، فإن لنا على خطاب فضيلة الإمام الاكبر ملاحظات تتعلق بصاحب الخطاب ومضمون الخطاب ومن يوجه إليهم الخطاب:

أولا: فالخطاب الجازم بحرمة فوائد البنوك أيا كان مسماها، واعتبارها من قبيل الربا هو خطاب صادر من فضيلة الإمام الاكبر شيخ الجامع الأزهر، ولا نشك إلا أن فضيلته قد دعي للحديث إلى قضاة مصر بناديهم في الاسكندرية بهذه الصفة، ولهذه المكانة السامية الرفيعة التي لها موقع الإجلال والتقدير في قلب كل مسلم، ومن هنا يبدو كما لو كان حديثه بشأن الفوائد وحرمتها تعبيرا عن وجهة نظر الأزهر نفسه كمؤسسة دينية إسلامية كبرى وحتى ولو لم يصرح فضيلة الإمام الاكبر بذلك . ونعلم أن الأزهر الشريف ومجمعه للبحوث

الإسلامية لم يقولوا رأيا قاطعا بحرمة فوائد البنوك، أيا كان مسماها، حرمة قاطعة جازمة على نحو ما ورد بحديث فضيلة الإمام الأكبر. بل نعلم أن هذه القضية من القضايا التى اختلفت معها آراء الفقهاء المحدثين فمنهم من آثر التحريم تمسكا بحرفية النقل فى مواجهة العقل، ومنهم من آثر الإباحه تخصيصا للنقل بالعقل، ومنهم من توقف إيثارا للسلامة، فإذا كانت المسألة على هذا النحو من إثارة للجدل وتشعب الرأى حولها فقد كنا نتوقع من إمامنا الأكبر أن يعرض للآراء المختلفة حول الموضوع ثم يدلى برأيه الشخصى كاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب ورأى غيره كاجتهاد أيضا يحتمل الصواب والخطأ، وأما أن التصريح المنسوب لفضيلته فى الصحف قد سار على نحو مخالف لهذا النهج الذى علمنا إياه الفقهاء الأوائل فقد حق لنا أن نتوقف.

حق لنا أن نتوقف لأن إمام المجتهدين الشيخ محمد عبده قد أفتى فى مطلع هذا القرن بحل الفوائد التى يتقاضاها المسلمون من صندوق البريد وكانت هذه هى الوسيلة الشائعة للائتمان فى زمانه. وبعد ذلك بحوالى عشرين سنة أفتى مفتى سوريا العالم الجليل الشيخ معروف الدواليبى بإباحة فوائد البنوك، وتبعه عدد من الفقهاء ذوى الرأى الصائب والرصين فى أنحاء عدة فى العالم العربى. فالرأى الذى أدلى

به فضيلة الإمام الاكبر في نادى القضاة بالاسكندرية ليس هو رأي الأزهر، وليس هو الحقيقة الاسلامية الساطعة التى لا تحتمل الخلاف، والتي يأثم من يخالفها أو يكفر من ينكرها بل هو رأي لبعض الفقهاء خالفه فقهاء آخرون وكان التنويه لذلك لازما.

ثانيا: أما عن مضمون خطاب الإمام الأكبر بحرمة الفوائد فهو مضمون كما أوضحنا مثير للجدل أدخل في باب المتشابهات منه في باب الثوابت، وثمة مبادىء أرساها الفقه الاسلامي استنادا إلى أدلة شرعية ثابتة كفيلة بجعلنا نتحفظ فى الافتاء بحرمة فوائد البنوك حتى ولو ثبتت هذه الحرمة بدليل يقيني، منها مبدأ أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ومبدأ دفع الضرر الاكبر بالضرر الأصغر، وهي كلها مبادىء شرعت لتحقيق مصالح المسلمين ورفع المشقة عنهم باعتبار أن الدين يسر لا عسر، ورحمة لا مشقة وكان من شأن الاعمال السليم لهذه المبادىء ولغيرها من مبادىء العدل والمصلحة أن نجد مخرجا نرفع به العنت والاصر عن المسلمين. وقد يسأل سائل: وما هي المفاسد التي يدفعها التعامل مع البنوك بفوائدها؟ وأقول: اسألوا الريان والشريف والسعد والبدر وغيرهم، من أصحاب ما سمي بشركات توظيف الأموال هؤلاء الذين نهبوا أموال فقراء مصر دون رحمة أو شفقة بإجازة شرعية من فقهاء

البنوك الذين برروا تبريرا شرعيا معلنا لهذا النهب والنصب التاريخي دون أن يطرف لهم جفن أو يتأذى لهم ضمير ديني، هذا هو البديل المتاح عملا للبنوك ذات الفوائد والذى اكتوى بناره ملايين المصريين، فأين هو الفساد إذن وأين هو الصلاح؟ وأين تكمن مصلحة العباد التى يحميها الشرع الحنيف؟

ولسنا في مقام مجادلة الامام الاكبر في المضمون الشرعي لفتواه، فللفتوى أهلها وللفقه رجاله وللدليل الشرعى متخصصون في استنباط أحكامه ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، وإنما من حقنا شرعا أن نسأل ومن واجبهم شرعا أن يجيبوا :

١ - أنه مثلما أوجب القرآن الكريم الصلاة بقوله : «وأقيموا الصلاة» حرم الربا بقوله: «وأحل الله البيع وحرم الربا»، إلا أنه ترك تفاصيل فرض الصلاة، وتحديد معنى الربا المحرم للسنة النبوية الشريفة. وقد روى أبو داود عن عبادة بن الصامت أن النبي- صلى الله عليه وسلم - قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مد بمد والشعير بالشعير مد بمد والتمر بالتمر مد بمد والملح بالملح مد بمد فمن زاد أو ازداد فقد أربى.....».

فهل صحيح أن الربا المقصود شرعا هو الزيادة في التعامل الآجل

(النسبئة) فى الأشياء التى وردت فى الحديث وهى الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح لا يتعداها إلى غيرها؟

٢ -وإذا جاز القياس فى التحريم على الأشياء التى وردت فى الحديث الشريف وهى الأشياء التى كانت محل التعامل بالربا فى صدر الاسلام، فهل يجوز آن يمتد القياس إلى وسائط التعامل التى ليست لها قيمة فى ذاتها كالنقود الورقية التى لم تكن منتشرة فى ذلك الوقت ؟

إن النقود ليست بأشياء أو منافع ثابتة المقدار بل هى صكوك تشير إلى إمكان الاستحواذ على قدر متغير من الأشياء والمنافع، وهى فى ذاتها لبست لها قيمة بل قيمتها فى القدرة التى تعطيها لحاملها على تملك الأشياء والمنافع وهى قدرة غير ثابتة بحال، فهل ينطبق عليها ما ينطبق على الشعير والتمر والملح وغيرها؟

ولنفترض أن آحدا من الناس اقترض من الآخر مائة جنيه كانت مقومة وقت القرض بإردب من القمح، وعند سداد القرض أصبحت هذه المائة لا تبتاع إلا ثلاثة أرباع من الاردب، أيكون المقترض هو الغابن أم المقرض؟ وهل إذا أصر المقرض على الحصول على وريقات يشترى بها اردبا كاملا مثلما أقرض أيكون مرابيا؟

كل هذه آسئله تتطلب اجتهادا حقيقيا لا يكتفى بإيثار النقل على العقل الأمر الذى يفقد معه التشريع كل حكمته.

ثم إن البنوك عندما تفترض من آحاد الناس لا تقف موقف ذلك الشخص الضعيف الذى يستدين ليسد رمقه أو يشبع حاجة آساسية من حاجاته، وهو ما نزل فيه قوله تعالى: «يمحق الله الربا ويربى الصدقات» بل إن البنوك نقترض من الأفراد لأسباب آخرى لم تكن قائمة وقت نزول الحكم الشرعى: منها سحب النقود السائلة من السوق لاحتواء آثار التضخم، وهى لهذا لا تضع النقود المقترضة فى خزائن مغلقة ولو فعلت هذا لكانت مدينا سفيها، بل إنها تستثمرها بما يؤدى إلى إنعاش الاقتصاد الوطنى، والبنوك هنا ليست مجرد مدين فى عقد قرض بل هى أقرب إلى أن تكون وكيلا عن الدائنين فى الاستثمار. فهل نتركها وحدها تنعم بعائد استثمار أموال المودعين ونحجب هذا العائد عنهم بحجة حرمة الربا الذى لا تقوم له شبهة فى هذا النوع المعقد من المعاملات الغريب تماما عن النظام الاقتصادى فى صدر الإسلام، النظام الذى كان يقوم أساسا على المقايضة؟!!

إن الاستهانة بالعقل وإيثار النقل هو الذى أدى بفقهائنا فى عصور الانحطاط العثمانى والمملوكى إلى السماح بالربا المقنع، وإباحته رغم ثبوت خروجه عن الشرع فأجازوه، إذا أخذ شكل البيع أو المعاملة الشرعية، رغم أنه فى حقيقته ينطوى على عقد قرض بفائدة وهو بالمناسبة ما تلجأ إليه بعض البنوك المسماة بالإسلامية اليوم.

إن تقدمنا الاقتصادى ولحاقنا بركب حضارة القرن الحادى والعشرين هو أمر جد جلل لا مجال فيه للحيلة والتمحك بالشكليات وإغفال حكمة النصوص ومراد الشارع الحكيم، وعلى مؤسساتنا الدينية ورجال الدين عندنا أن يكونوا عند مستوى التحدى الذى يواجه مصر وشعبها مثلما كان اسلافهم من آمثال الشيخ محمد عبده، فهى مسئولية سنسأل عنها أمام الله يوم القيامة.

ثالثا: ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله أمرا جللا أن خطاب الإمام الأكبر الذى قطع فيه بحرمة فوائد البنوك أيا كان مسماها، لم يكن فى حشد من العوام الذين قد لا يعنيهم الامر أو يهمهم، وإنما كان فى قضاة مصر مجتمعين فى ناديهم، وهم الذين يجلسون مجلس القضاء وبين أيديهم نص المادة الثانية من الدستور التى تجعل من الشريعة المصدر الرئيسى للقانون، وبين أيديهم أيضا نص المادتين ٢٢٦ ، ٢٢٧ من القانون المدنى تنظمان الفوائد الاتفاقيه والفوائد القانونية، وبين أيديهم أيضا حكم المحكمة الدستورية الذى تجنَّب موضوع المشكلة حين عرض عليه آمر البحث فى مدى مطابقة نظام الفوائد للدستور فتذرع بحجة شكلية لعدم الاجتهاد. وبين آيديهم أخيرا فتوى شيخ الأزهر فى ناديهم بحرمة الفوائد. وهكذا يراد لقضاة مصر أن تتشتت نفوسهم حيرة بين واجب احترام القانون الذى اقسموا عليه وبين واجب طاعة

الدين الذى سيحاسبون عليه فى الآخرة، وهو تعارض لا وجود له إلا بفعل اجتهادات بشرية لا تكتسب أى عصمة دينية. لأن الشــــرع مناطه العقل والعدل والمصلحة. فهل نضـــيف هذه الفتوى ونضعهـــــا في سياق واحد مع فتوى آخرى كـبهانت أمام مجالس القضاء وأحل بها أحد شيوخنا الأجلاء دمـــاء مثقفي مصر، لنتساءل: ماذا يراد بمصر؟

وآيما كان ما يراد بها فليس أمامها وأمام رجالها إلا العقل ملاذا وهاديا ومنيرا. وحيث يكون العقل فثم شرع الله . أليست هذه كلمات إمام المجددين الشيخ محمد عبده حين قال عن الأصل الثاني من أصول الإسلام: «يقدم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض».. أتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل. إلا ما أبعد الليلة عن البارحة ؟!!

٢ـ الأزهر

ورقابة الفكر

سلطة الأزهر ومؤسساته فى الرقابة على الانتاج الفكرى مسموعا كان أو مقروءا أو مرئيا، من القضايا التى فرضت نفسها بإلحاح على الساحة الثقافية المصرية فى الآونة الأخيرة. فبصرف النظر عن نصوص القوانين وما هو جائز ومباح وما هو محظور ومحرم بمقتضى هذه النصوص، فقد شهد المثقفون المصريون موظفين من مجمع البحوث الاسلامية يغيرون على دور النشر ويصادرون عددا من الكتب التى قدروا برؤيتهم الفردية وبغيرتهم على الاسلام انها مخالفة لتعاليم ديننا الحنيف.

ودون المساس بما للأزهر فى عقول وأفئدة مثقفى مصر من مكانة سامية تعطى للأزهر حقا وتفرض عليه واجبا فى الحياة الثقافية المصرية، فإن إطار هذا الحق وحدود هذا الواجب هو مسألة غاية

نشرت بمجلة المصور بالعدد ٣٦٢٦ في ٨ إبريل ١٩٩٤ .

الحيوية والجوهرية التى سنطرحها للنقاش فى حديثنا الراهن وهو نقاش يجب ألا يكون محكوما قط باعتبارات عاطفية انفعالية وترديد عبارات تحمل من الحماس أكثر مما تحمل من العقل، لأن هذا المنطق الانفعالى هو الذى أدى فى واقعنا الثقافى الى اختلاط الحابل بالنابل والغث بالسمين. وبه اغتصب عمال المطابع فى عدد من مؤسسات النشر لانفسهم سلطة ممارسة الرقابة باسم الدين على ما يقومون بطباعته من انتاج فكرى، وبه يعتلى عدد من الصبية عديمى الثقافة والمعرفة منابر المساجد لتبصير المسلمين فى أمور دينهم أو دنياهم، وبه وقف أحد أعضاء مجلس الشعب ملوحا بلوحة رسمها فنان عالمى مهددا وزير الثقافة بالويل والثبور، بل وبه تمت كثير من الممارسات التشريعية والتنفيذية بل والقضائية أحاط بها مناخ محموم من الانصراف عن الدنيا ومباعها الى الآخرة ونعيمها وهذا ما نهانا عنه ديننا الحق.

فلتعد الأمور إذن إلى نصابها الصحيح ولتقف القضايا على أقدامها لا على رءوسها، وليأخذ كل صاحب حق حقه بقدر عادل ومعقول ومعلوم. ولنناقش بهذا المنطق السوى قضية الرقابة الدينية ورقابة الأزهر خاصة على الانتاج الفكرى والثقافى فى مجتمعنا.

***

ودعونا نرجع بالمسائل الى اصولها. فالاصل فى الفكر وفي التعبير عن الفكر هو الحرية وعدم مشروعية فرض القيود. وعلى هذا نصت المادة ٤٧ من الدستور بقولها: «حرية الرأى مكفولة.. ولكل انسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقول او الكتابة او التصوير او غير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون» وقد استقر فقه حقوق الانسان على أنه وان كان للقانون أن ينظم الحريات المنصوص عليها فى الدستور فإن هذا التنظيم لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة التقييد للحريات فضلا عن مصادرتها. هذا أصل من الأصول الكلية لزم التنويه عنه.

ولو كنا فى مجتمع غير مجتمعنا بكل مشاكله وعوائقه الاجتماعية لما ترددنا في المناداة بإطلاق حرية الرأى والتعبير دون قيود او حدود أيا كان مصدرها. ولكن واقعنا يجعل مثل هذه الدعوة دعوة غير مسئولة اجتماعيا وضارة ثقافيا. فنحن فى مجتمع اغلبه من الأميين، ونحن في مجتمع تغيب فيه قيم الحوار والمجادلة الرشيدة، ونحن فى مجتمع يتكون فيه الرأى العام بالانطباع لا بالاقتناع، وهى كلها أمور تجعل من الرأى مسئولية اجتماعية اكثر من كونه حرية شخصية ، ولذا كانت الرقابة دواء مرا لابد من تعاطيه بحكم الضرورة، والبديل عن ذلك أن نترك مجتمعنا نهبا لمروجى الخرافة او الداعين الى القيم الهابطة والجنس

الرخيص او المرجفين لمعتقدات تمس وحدتنا الوطنية وتماسكنا الاجتماعي او تنال بسوء قدسية معتقداتنا واسس ايماننا الديني. تلك كلها مناطق محظورة تضع حدودا فاصلة بين حرية الرأى والتعبير وممارسات الهدم الاجتماعي، لذا كانت الرقابة فى مجتمعنا واجبة وجوب الحرص على أسس المجتمع ذاته او ما اصطلح على تسميته بالنظام العام.

ولكن مشروعية الرقابة كنظام استثنائى محكوم بواقعنا الاجتماعي والثقافى شيء، والتوسع فى هذه الرقابة بتوسيع دائرة المحرمات بحيث يصبح الاستثناء هو الأصل والأصل هو الاستثناء شيء آخر، وانشاء سلطة دينية مؤسسية تهيمن على الفكر شيء ثالث مختلف.

وهذا الشيء الثالث المختلف والمكروه هو ما انتهت اليه فتوى الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤ وهى الفتوى التى كان لها فور صدورها ردود فعل سلبية واسعة النطاق فى الأوساط الثقافية المصرية، بل والعربية، وقد صيغت نتيجة الفتوى على النحو التالى: «انتهت الجمعية العمومية للفتوى والتشريع إلى أن الأزهر الشريف وحده صاحب الرأى الملزم لوزارة الثقافة فى تقدير الشأن الإسلامى للترخيص أو رفض الترخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية» .

ومع إدراكنا ان هذه الفتوى غير ملزمة وانها مجرد رأى استشارى ، ان شاءت وزارة الثقافة أخذت بها وان شاءت طرحتها ولم تأخذ بها، وأنها لا تحمل حجية الأحكام القضائية وليست بحال من الأحوال عنوانا للحقيقة، مع ادراكنا لكل ذلك فإن مناقشة هذه الفتوى بجوانبها الثلاثة المحيطة بها أمر ذو أهمية قصوى. وهذه الجوانب الثلاثة تتعلق بالظروف التي أدت الى صدورها، وبالمنهج المتبع فيها، وبالآثار التي يمكن أن تترتب عليه.



أما عن الظروف التي صدرت فيها الفتوى فمعروفة للجميع، وحاصلها أن الارتفاع الملحوظ لصوت تيار الاسلام السياسي بمختلف فصائله كان من نتيجته ان تحولنا نحن المصريين في نظر البعض منا الى أمة مشكوك في دينها ومتهمة بالزيغ عن عقيدتها، ونستأهل بالتالي أن نكون محلا لفرض الوصاية والقوامة علينا في شئون الدين. وعلى حين ادعى بعض ممثلي التيار الاسلامي الوصاية علينا في شئون ديننا يكفرون من يشاءون ويخرجون من رحمة الله من يشاءون، تقدمت المؤسسة الدينية الرسمية في الآونة الأخيرة ممثلة في الأزهر لتعلن أحقيتها في فرض هذه الوصاية والقوامة بحكم شرعيتها اولا وبحكم رسوخها وتفقهها في الدين ثانيا .

إنه مناخ ثقافى انقسم فيه البشر في مجتمعنا الى قُصَّر وأوصياء بالنظر الى شئون الدين والعقيدة. وفي هذا المناخ تقدم الأزهر إلى مجلس الدولة طالبا الرأى القانونى فى أن يتحول نفوذه الدينى من نفوذ معنوى وأدبى يقتصر فيه دور علمائه على أن يتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم الى نفوذ مادى قانونى يملك حق الزجر والردع والمصادرة ليتحول من مذكر الى مسيطر ويتحول رجاله من دعاة الى قضاة، وهذا ما كان لهم بحكم الفتوى الشهيرة.

هذا عن المناخ الذى فيه صدرت الفتوى اما عن منهجها فيمكن اجماله كالتالى:

لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام والآداب العامة، وكانت هذه الحماية للنظام العام هى الهدف الذى من أجله يتم الترخيص بعرض المصنف او برفض منح هذا الترخيص، (تلك هى المقدمة الكبرى)، ولما كان الإسلام هو عنصر ملازم وركن ركين من أركان النظام العام فى مصر، وكان الأزهر حسب قانونه صاحب الرأى فى كل ما يخص الشأن الإسلامي (تلك هى المقدمة الصغرى) كان رأى الأزهر ملزما لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التى تتناول قضايا الإسلام أو تتعارض معها (وهذه هى النتيجة).

منهج واضح وبسيط هو قياس منطقي من الدرجة الأولى، استخدمت فيه وسائل التحليل اللغوي للوصول عن طريق الاستدلال القانوني الى نتيجة اجتماعية نحسبها من أخطر النتائج التي شهدها مجتمعنا في تاريخه الحديث وهو تحويل الأزهر من مؤسسة علم وفكر وبحث ورأي الى مؤسسة قرار والزام فيما يخص شئون الثقافة والمثقفين.

ولنا على هذا المنهج الملاحظات التالية :

١ - إن المطابقة بين مفهوم النظام العام كأحد المفاهيم القانونية الكبرى التى تقوم عليها دعائم النظم القانونية وبين مبادىء الاسلام مسألة فيها نظر ونحتاج الى ضبط وتدقيق، لأن مجتمعنا وان كان دين الدولة الرسمي فيه هو الإسلام الا انه مجتمع يقوم من الناحية الفعلية على تعدد الديانات ويكفل دستوره حرية الدين والعقيدة. والمطابقة بين مفهوم النظام العام وبين مبادىء الدين من شأنه ان يخرج غير المسلمين من اطار الجماعة السياسية لأن هذه الجماعة ستقوم على أساس من وحدة الدين لا وحدة الوطن حقيقة أن الإسلام بمبادئه ومقاصده وأحكامه الكلية الكبرى يمثل أحد مكونات النظام العام ولكنه لا يستغرق كل هذه المكونات .

ولا نظن أن المشرع عندما نص في مواقع متفرقة من قوانيننا على مفهوم النظام العام كان يهدف إلى أن يكون المحتوى القانوني للنظام العام تابعا ومستمدا فقط من المحتوي الديني لمبادىء الدين الإسلامي.

والدليل على ذلك ان المادة الأولى من القانون المدنى جعلت من الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون يأتى بعد التشريع والعرف، ثم جعلت من النظام العام مصدرا رابعا للقانون يأتي بعد الشريعة الإسلامية، ولو كان المشرع يقصد المطابقة بين النظام العام والشريعة الاسلامية لما احتاج الى النص على كليهما كمصدر للقانون ولاكتفى بالنص على أحدهما فقط.

بل والأرجح أن واضعي القانون المدنى كانوا يرمون الى جعل مفهوم مبادىء الشريعة الاسلامية تابعا لمفهوم النظام العام باعتباره مجموعة المبادىء السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى التي يقوم عليها كيان الجماعة. وهذا واضح من الأعمال التحضيرية للقانون المدنى تعليقا على مادته الأولى، وواضح أيضا من تعليقات الفقهاء والشراح على هذه المادة ومن التأكيد على أنه يقصد بمبادىء الشريعة الإسلامية كمصدر للقانون تلك المبادىء الكلية الأكثر ملاءمة مع الأسس الاجتماعية والثقافية للمجتمع المصـــرى في مراحل تطوره - اي انه لما كانت تفصيلات مبادىء الشريعة الإسلامية متعددة وحلولها متباينة فان المرجعية لما نأخـذ به وما نطرحه منها هى مرجعيـة صـالح المجتمع وثقافته والعكس الذى حاولت فتوى مجلس الدولة اثباته ليس صحيحا.

٢٠ - إن اعطاء الأزهر وحده، سلطة الافتاء الرسمى فى مفهوم النظام العام اذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامى على حد تعبير الفتوى أو حق الافتاء الرسمى فى الشأن الإسلامى ذاته، من شأنه أن يحدث اثارا قانونية بالغة الخطورة اذا آخذ بهذا المنطق الى نهاية مطافه.

وعلى سبيل المثال، لما كانت المادة الثانية من الدستور تنص على أن الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ولما كان الأزهر وفقا لما ذهبت اليه الفتوى هو صاحب الرأى الوحيد الملزم فى الشأن الاسلامى وجب دستوريا أن يؤخذ رأى الأزهر فى جميع تشريعاتنا قبل اقرارها وان تلتزم سلطة التشريع بهذا الرآى وإلا اصبح تشريعها غير دستورى. وهكذا يتحول الأزهر بحكم فتوى مجلس الدولة من معهد دينى عريق ومؤسسة جليلة لحفظ الشريعة، الى مهيمن على سلطة التشريع فى الدولة. بل إنه جريا وراء هذا المنطق قد يتحول الأزهر ايضا الى مهيمن على سلطة القضاء، لأن فكرة النظام العام التى استندت اليها الفتوى لتبرير سلطة الأزهر تتغلغل فى كثير من ثنايا نظامنا القانونى، فالنظام العام هو مصدر للقانون عند سكوت مصادر القانون الأخرى وعلى القاضى ان يطبق احكامه اى عليه وفقا لمقتضى الفتوى أن يلجأ الى الازهر يطلب الرآى الملزم منه فيما عساه ان يكون مفهوم النظام العام.

وإذ يحل الأزهر وفقا لهذه الفتوى محل سلطة التشريع وأيضا محل سلطة القضاء، يتحقق ما يخشى منه جميع الوطنيين الحريصين على مستقبل مصر ومستقبل الديمقراطية بها حتى بعض أنصار التيار الإسلامى أنفسهم من تحول مصر بسلطة التشريع والتنفيذ والقضاء فيها الى دولة دينية اى تتحكم فى صناعة قرارها مؤسسة دينية لا معقب على حكمها، وهو الأمر الذى لم تعرفه مصر أو اى دولة اسلامية اخرى طوال تاريخها إلا إبان الحقبة العثمانية.

٣ - وطبيعة الرقابة الدينية الملزمة التي تريد الفتوى ان تعقدها للأزهر لابد أن تؤدى الى مجتمع يغلق نوافذ الثقافة والفكر والابداع حيث ينصرف الجميع الى هم واحد، ان يعملوا لآخرتهم كأنهم يموتون غدا، لأن طبيعة الرقابة الدينية تقوم على ركيزتين.

الأولى: الأخذ بالأحوط فى الحل والحرمة، والثانية الاستعصاء على المعارضة والزجر عن النقاش والنقد. فالحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات، وهذه المتشابهات فى ثقافتنا المعاصرة كثيرة لبس أهونها الرسم والتصوير والنحت والموسيقى والغناء وكثير من الفنون الأخرى التى اختلفت الآراء وتباينت فى حلها وحرمتها، وإذا كان للمبدعين فى ظل القانون النافذ أن يتظلموا من قرارات الرقابة فكيف لهم أن يتظلموا من تلك القرارات التى قال فيها الأزهر رأيه

الملزم، وهل يحمل التظلم فى هذه الحالة معنى العصيان الدينى والهرطقة؟

٤ - وفى هذا المقام فإننى اذكر بممارسات المؤسسة الدينية الملزمة فى الواقع المعاصر وفى التاريخ القريب. ففى الواقع المعاصر المجاور لنا صدرت فتاوى ملزمة بحرمة القول بكروية الأرض، وبحرمة الدعوة الى حقوق الانسان ، وبحرمة قيادة النساء للسيارات، ونحن نعتبر مثل هذه الفتاوى اجتهادات بشرية خاطئة لا تعبر عن حقيقة الدين وانما تتمرغ فى اعتاب السياسة. وتبدأ مأساة الثقافة والعقل فى المجتمع عندما يجبر المثقفون على القبول بإلزامية مثل هذه الفتاوى وغيرها لا بحكم معقوليتها او عدم معقوليتها وانما بحكم الخضوع للرأى الملزم للجهة صاحبة الرأى.

وفى التاريخ القريب نعلم ويعلم جميع الدارسين للتاريخ العثمانى أن المؤسسة الدينية فى الدولة العثمانية كانت ذات رأى ملزم فى أمور السياسة والتشريع.. ورغم صدور المئات من الفتاوى التى التزمت جادة الحق والشرع فإنه فى فترات الظلم والتدهور وخراب الذمم صدرت عديد من الفتاوى تكفى الواحدة منها لانهيار مجتمع بأكمله. فقد اصدر شيخ الاسلام العثمانى فتوى بعزل السلطان سليم الثالث لأخذه بالأساليب الغربية فى تنظيم الجيش. وكان نص الفتوى كما يلى: «كل

سلطان يدخل أنظمة الفرنجة وعوائدهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحا «للملك» ومن قبل افتى العلماء للسلطان محمد الفاتح بمشروعية اصداره قانونا بقتل الأمراء حتى لا ينافسوا على العرش فتعم الفتنة وغير ذلك الكثير.

أعرف ان مجلس الدولة لم يذهب في فتواه الى جعل الأزهر قيما على أمور الدولة والسياسة والتشريع في مصر، ولكنها لبنة أولى وضعتها فتوى المجلس ومن شأن البناء عليها إهدار الدولة المصرية الحديثة التي تزعم فتوى المجلس انها تستلهم روحها.

٥ - إن قوانين الأزهر المتعاقبة بدءا من القانون الصادر في أول يوليو عام ١٨٩٦ حتى القانون رقم ١٠ لعام ١٩١١ ثم تعديل عام ١٩٢١ وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة آخرها القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يجعل للأزهر وصاية على باقي أجهزة الدولة فيما سمته فتوى مجلس الدولة بالشأن الاسلامي. بل كانت الوظيفة الدينية التعليمية هي الوظيفة الوحيدة التي عنيت القوانين المتعاقبة بها. «فالجامع الأزهر هو المعهد العلمي الاسلامي الأكبر» أو «الهيئة العلمية الاسلامية الكبرى» التي تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره وتعمل على اظهار حقيقة الاسلام وأثره في تقدم البشر ورقي الحضارة وتقدم الأمم» فهل في هذا النص ما يفيد حق الأزهر في فرض سلطانه على الثقافة بدعوى الزامية الرأي!!

ويعرف المشتغلون بالقانون وفلسفته، التقييم الاجتماعى لمنهج تحليل اللغة القانونية وصولا إلى تحقيق أهداف اجتماعية مختلف عليها، ويلجأ مجلس الدولة الى المنهج نفسه فى فتواه الراهنة عندما يستخلص ان ايثار الأزهر «بالرأى» فى الشئون الدينية باستخدام الف ولام التعريف بكلمة الرأى يعنى حرمان غيره من حق ابداء الرأى فى ذات الشئون لإن خبر الجملة مقصور على مبتدئها، اى ان الرأى مقصور على الأزهر وحده. وهكذا يراد لقواعد لغتنا العربية ان توصلنا الى نتائج مخالفة للدستور ومخالفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان بل ومخالفة لصريح نص القرآن الكريم وهو القائل لرسوله الكريم الذى لا ينطق عن الهوى: «فذكر إنما آنت مذكر . لست عليهم بمسيطر. إلا من تولى وكفر. فيعذبه الله العذاب الأكبر. إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم»

صدق الله العظيم

٣ - رد على فتوى الشيخ الغزالى فى قضية اغتيال الدكتور فرج فوده

السيف أصدق أنباء من الكتب !! ★

نعلم أن تقاليد اجلال القضاء المصرى وإحاطة اعماله بالاحترام والقدسية الواجبة قد استقرت على عدم التطرق لمناقشة علنية لاجراءات قضائية فى دعوى منظورة، تحسبا لوقت يصدر فيه حكم هو عنوان الحقيقة ، نعلم ذلك ونصر على الامتثال لهذه التقاليد .

ونعلم أيضا أن الأمر أكبر من مجرد التقاليد المستقرة بل ثمة نص عقابى يجرم نشر أمور من شأنها التأثير على القضاء أو رجال التحقيق أو الشهود ، وهو نص يجد حكمته فى ضرورة إحاطة الإجراءات

★ نشرت بالمصور العدد ٣٥٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٣ .

القضائية بسياج من الحرمة ، بما ينأى بها عن عوامل التأثير أو شبهة التدخل أو مظان التأثير علي الأدلة والنيل من حيدتها وموضوعيتها ، حتي يكون طريق الوصول إلي الحقيقة القضائية معبدا لا تعتوره عقبات أو عراقيل .

نعلم هذا كلـــه ونصبر عليه ونمتثل لحكمه ، لكننا في الوقت نفســـه لا نستطيع أن نقف صامتين ملجمة ألسنتنا مجمدة اقلامنا عن شهادة الحق أو التساؤل عن الحق ازاء الأقـوال التى أدلي بها عالمنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية محاكمة المتهمين بارتكاب جريمة قتل المرحوم فرج فوده يوم الثلاثاء ١٩٩٣/٦/٢٢ .

لا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي ملجمي الألسن تجاه هذه (الشهادة) تحول بيننا وبين ابداء الرأى مظنة التأثير في عمل القضاء، وذلك للأسباب التالية :

أولا : أن ما أدلي به فضيلة الشيخ الغزالي في مجلس القضاء وإن اكتسب وصف الشهادة شكلا إلا أنه يفتقر إلي مقومات الشهادة من حيث مضمونه ، فالشهادة هي إخبار الشاهد بما يعرفه عن وقائع الدعوى، والذي يميز الشاهد أنه يشهد علي وقائع ، وأن تكون هذه الوقائع معروفة له شخصيا بأن يكون قد رآها بعينيه أو سمعها بأذنيه ، ويدعي الشاهد إلي مجلس القضاء ليقول ما رآه أو سمعه من وقائع الدعوي ، ولم يشهد شيخنا الجليل علي أى من وقائع الدعوى بشيء بل

كانت إجابته الصادقة عن أول سؤال وجهته له المحكمة عن معلوماته عن الحادث ، بأنه لا توجد لديه أى معلومات ، وأنه قد حضر إلى المحكمة بناء على طلب الدفاع، وبعد أن أعلن الشيخ صراحة أنه ليس الشاهد على الواقعة نفيا أو إثباتا ، انطلق الدفاع فى طرح اسئلته ولم يتردد الشيخ فى الاجابة عنها ، وهى اسئلة واجابات خارج حدود اركان الجريمة ولا تتعلق بركنها المادى وإنما بالرأى فى حكم من يرفض تطبيق الشريعة الإسلامية وعقوبته فى الشريعة ومن يملك توقيع هذه العقوبة .

ثانيا : فما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالى أمام هيئة المحكمة ليس من قبيل الشهادة المتعلقة بوقائع الدعوى وإنما هو من قبيل الرأى فى فكر المجنى عليه الذى دفع حياته ثمنا له ، وحتى مع خروج اقوال الشيخ عن حدود الإخبار بالواقع إلى حدود الافتاء بالرأى ، فما كان لنا أن نناقش هذا الرأى ولا أن نعلق عليه لو ظل حبيس محاضر الجلسات يتداول فى حدود أوراق الدعوى كدليل من أدلتها ينهض بما يستطيع أن ينهض به من أمور الاثبات .

إلا أن أقوال الشيخ الجليل أمام القضاء قد خرجت عن هذه الحدود وتم نشرها موجزة أو مفصلة فى كل الصحف القومية بلا استثناء، بل وتم نشر نصها كاملا فى صحيفة الشعب الناطقة باسم التيار الإسلامى فى مصر، تحت عناوين صارخة تؤكد ما انتهى اليه رأى الشيخ

باعتباره حقائق دامغة ومطلقة على الأمة أن تعيها ، وعلى الشباب أن يتعلموها ، وعلى مثقفى مصر أن يقيموا أمورهم وأفكارهم على أساس من دلالاتها المباشرة والصريحة والواضحة والتى لا لبس فيها ولا غموض ؛ وهى أن الرافض لتطبيق التشريعة مرتد ، وأن عقوبته القتل بعد الاستتابة، وأن الأصل أن الدولة هى التى توقع هذه العقوبة، وأنه إن تقاعست الدولة وأقدم على قتل المرتد فرد من آحاد الناس فهو مجرد مفتئت على السلطة ، وأن هذا المفتئت لا عقوبة له فى الإسلام .

نحن إذن لسنا فى معرض مناقشة شهادة أدلى بها أمام القضاء يحظر تناولها بالرأى والتحليل ، وإنما امام رأى فقهى صادر من عالم جليل له مكانته البارزة على ساحة الفكر والعمل الإسلامى المعاصر ، رأى نشر على أوسع نطاق فى الصحافة يتعلق بقضية من أهم قضايا الحوار بين الإسلاميين وفرقائهم ، وهى قضية الحق فى الاختلاف وحرية الرأى والعقيدة وموقف الإسلام فكرا وتطبيقا من كل ذلك ، وهو رأى لابد أن له آثاره الفكرية الواسعة والمتداعية التى ستمتد إلى ما هو أبعد من جلسات المحاكمة وإجراءاتها لتشمل كل ساحة الواقعين الاجتماعى والثقافى المصريين الراهنين .

★★★

هكذا وفي كلمات حاسمة قاطعة وأمام مجلس القضاء وضع شيخنا النقاط فوق الحروف وقال قولته الفصل في مسائل شغلت مثقفي مصر ردحا من الدهر حول التيار الإسلامي : هل يجب التمييز بين معتدليه ومتطرفيه لوجود فروق جوهرية في أطروحاتهم الفكرية ومنهجهم السياسي، أم أنهم فريق واحد موزع الأدوار ذو قسمات فكرية واحدة هي نفي الآخرين والسعي إلى انهاء وجودهم المادي قبل الفكري ، وحول الحوار مع التيار الإسلامي في موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وشروط هذا التطبيق، والقضايا النظرية والعملية المحيطة به في مجتمع على مشارف القرن الواحد والعشرين ، فكيف يستقيم الحوار، بل وكيف يبدأ أصلا وتهمة الخروج على الملة ومفارقة الجماعة تخيم بأجنحتها السوداء فوق المتحاورين تتهددهم بإعلان الردة واهدار الدم ودعوة أي عابر سبيل لكي يطبح بسيفه بأعناق من جرؤ على التساؤل وإعمال العقل.

ولا أريد أن أطيل أكثر من ذلك فعبارات الشيخ كانت قاطعة وموجزة وهي لا تتطلب ردا أو حوارا بقدر ما تتطلب فهما وتدبرا وتحسسا للرقاب فوق الأعناق .

ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله - حقيقة - أمرا جللا أن شيخنا هو شيخ عمود الإسلاميين المعتدلين العقلانيين في مصر، تعلمنا وتعلم جيلنا

على يديه أن الإسلام دين عمران وحضارة وعقل بجانب كونه دين عقيدة وعبادة ، ومازالت تعاليمه عن مصادر الحكم في الفقه الإسلامي وعن العقلانية في فهم السُنَّة وعن المصلحة والعدل والعقل كركيزة من ركائز التشريع ، وعن مكانة المرأة في الإسلام ، ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مازالت هذه التعاليم هي بؤرة الأمل ومبعث الطمأنينة في أي مشروع إسلامي مستقبلي .

ومع كل ذلك فقد أفتى الشيخ في مجلس القضاء بأن ما تعلمناه عن التمييز بين العبادات والمعاملات في الاسلام هو علم قاصر، لأن الاسلام كله عبادة! عبادة شخصية كالصلاة والصوم، وعبادة جنائية كالقصاص، وعبادة دولية كالجهاد، ومؤدي هذا الرأي انه لما كان لا مكان للعقل في تفهم العبادات بل هو التسليم والامتثال، فلا مكان للعقل ايضا في نفهم المعاملات بل هو التسليم والامتثال.

ولكن إذا كان التسليم والامتثال في مسائل العبادات امرا لا تقوم العبادة إلا به لأنها تحمل معنى الخضوع لله الواحد القهار، فإن التسليم والامتثال في مسائل المعاملات يؤدي في المحصلة الأخيرة إلى اهدار العقل الانساني على خلاف ما اميزنا الله به، لأن جل احكام المعاملات في الفقه الاسلامي هي نتاج جهد عقلي انساني بحت صاغه الفقهاء الاوائل بمراعاة ظروف مجتمعهم وواقع زمانهم ولأن حاجات

الناس ومصالحهم في القرن الثاني الهجري تختلف اختلافا بينا عن حاجات الناس ومصالحهم في القرن الخامس عشر الهجري، ولأن اهدار العقل الاسلامي هو آس البلاء في تخلف المسلمين وتدهور حالهم بين الأمم اليوم.

إن شيخنا قد علمنا في صدر الصبا والشباب عندما كنا نجلس امامه مجلس العلم ، أن آيات المعاملات في القرآن قليلة وأغلبها مجمل، وأن هذا من رحمة الله بعباده حتي يعملوا عقولهم في امور دنياهم بما لا يتنافي مع مقاصد الشرع، فإذا سكت النص، وهو لا محالة ساكت، لأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية(الشهر ستاني) هنا يتدخل العقل لشغل المساحة الواسعة التي تركها له النص، وبديهي أن عقل الأولين غير عقل الأخرين، عقل المحدثين غير عقل الأقدمين، ويصبح القول إن رفض الرافضين من المحدثين تطبيق ما رآته عقول الأقدمين مضمونا للشريعة ردة وكفر يصبح هذا القول وصاية بحد السيف من الأجداد علي الأحفاد، وغلقا محكما لباب الاجتهاد، وانذارا بالقتل لكل من يتجاسر أو يجرؤ علي اعمال عقله، فهل هذا حقيقة ما قصده الشيخ في شهادته امام القضاء؟

وقد يرد علينا بالقول بأن رفض تطبيق الشريعة الذي هو الكفر والردة ليس هو مجرد الخلاف حول استنباط الحكم الشرعي من دليله،

حتى ولو آدى هذا الخلاف إلى تباين الحلول الفقهية للمسألة الواحدة . قد يرد علينا بالقول بأن الشريعة تتسع للخلاف من داخلها حول استنباط آحكامها ، فى حين أنها لا تسمح للخلاف معها من خارجها برفض مجمل هذه الأحكام ، وهذا القول قول نظرى بحت يفقد معناه عند أول اختبار عملى ، إذ من الذى يحدد ما إذا كان الخلاف داخل اطار الشريعة آو خارج هذا الاطار ما دام الآمر كله يجرى فى غيبة النص وفى اطار الجهد الخلاق للعقل الإنسانى . وقد يقال ان الخلاف داخل الشريعة المسموح به يكون باتباع وسائل الاستدلال فى الفقه الإسلامى المعروفة بعلم أصول الفقه، ومع ذلك يبقى التساؤل حول مشروعية التجديد فى هذا العلم ذاته وما إذا كان هذا التجديد داخلا فى اطار الشريعة آم خارجا عنها يعاقب مقترفه بالقتل .

آلا يرى معى القارئ اذن أن الأمر آكثر تعقيدا من مجرد قبول أو رفض تطبيق الشريعة ، لأن مفهوم الشريعة ذاته : ما هو ثابت فيه وماهو متغير ، ما هو ثابت بالنقل وما هو متروك للعقل ، كلها آمور تتطلب حوارا حقيقيا وهو حوار لا طائل منه بل ولا آمل فيه فى ظل التهديد بقتل واهدار دم المخالفين فى الرأى تحت زعم رفضهم لتطبيق الشريعة .

★★★

لقد ساق الشيخ فى شهادته الركائز النظرية لمفهوم الحاكمية وذلك بقوله « إن الإسلام دين للفرد والمجتمع والدولة وأنه ما ترك شيئا إلا وتحدث فيه ما دام هذا الشئ يتصل بنظام الحياة وشئون الناس» .وما دام الإسلام قد تناول كل أمور حياة المسلم على هذا النحو فإن من يجاهر برفض أحكامه كافر ومن يستبدل به شريعة وضعية كافر أيضا وليس بمؤمن .

فإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيما يكفر من يرفضه - القرآن والسنة ، فإن الحديث الشريف يخبرنا بغير ذلك عندما أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - معاذ بن جبل على أن يحكم برأيه إذا لم يجد حكما فى الكتاب أو السنة .

وإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيما يكفر من يرفضه - ابداعات العقل الإنسانى لفقهاء المسلمين فلا نقول فى هذا إلا ما قاله الأوائل من اختلاف الرأى والاجتهاد باختلاف العصر والزمان والمكان والعرف .

ثم ان اصطناع المواجهة بين الشريعة الإسلامية والنظام القانونى الوضعى باعتبار أن الأول هو ما أمر به الله ، والثانى هو من صنع الناس ، وإن إرادة الله لا تحدها ارادة البشر، ان اصطناع هذه

المواجهة الصادقة التي هي أساس كل فكر تكفيري هو اصطناع ينافي العلم والواقع والتاريخ ، فليست الشريعة كلها احكاما الهية تكتسب بهذه الصفة قداسة وعصمة مطلقة. إذ أن الكم الغالب من أحكامها هو نتاج فقهاء المسلمين ما بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، وليس القانون الوضعي كله مخالفا للشريعة الإسلامية إذ أنه فيما عدا بعض الأحكام التي تعد على أصابع اليدين يبقى نظامنا القانوني الوضعي موافقا لاحكام الشريعة غير متعارض معها، فلماذا اذن إلهاب مشاعر الشباب؟ ولماذا وضع اليد على الزناد؟ ولماذا اهدار دم المخالفين في الرأي في وقت نقول فيه امام العالم ان شريعتنا هي الميثاق الأول لحقوق الإنسان "[1].

بل ان اطلاق القول دون تحفظ أو تدقيق بتكفير كل من يرفض تطبيق الحكم الشرعي يجعل من ممارسات العديد من خلفاء المسلمين وامرائهم ممارسات تستعصي على الفهم ، وقد يقال انه لا يصح الاستشهاد بمنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم ، أو بإيقافه حد القطع في عام الرمادة، أو بعدم اعطاء الجند الفاتحين نصيبهم من الأرض المفتوحة ، لأن هذا ليس رفضا للحكم الشرعي بل إعمالا له لأن شروطه لم تتوافر ، ولكن هذه الشروط التي لم تتوافر ليست من قبيل الشروط الفردية بل هي شروط اجتماعية تاريخية عامة ،

فقد انتهى الظرف التاريخى الذى كان فيه الإسلام ضعيفا يسعى إلى تأليف القلوب ، كما انتفى الشرط التاريخى بتحقق الوفرة الاقتصادية فى مجتمع المسلمين حتى تقطع اليد، فهل يحق لنا مع ذلك أن نقول انه بجانب الشروط الفردية لتطبيق الحكم الشرعى ، ثمة شروط اجتماعية حاصلها توفر الظروف الاجتماعية التى وضع الحكم لتنظيمها، أم أن هذا القول يعد من قبيل الكفر البواح الذى يقتل صاحبه؟

كما ان اطلاق القول دون تحفظ او تدقيق بكفر من يرفضون تطبيق حكم من احكام الشريعة يضعنا فى موقف الحيرة من اقوال رواد اجلاء لحركة التجديد الاسلامى من أمثال الامام الشيخ محمد عبده الذى ذهب فى كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» إلى أنه إذا تعارض النص مع العقل واستحال التوفيق بينهما خصص النص بالعقل .

***

إن الواقع التاريخى الذى يرصده كل الباحثين الثقاة فى تاريخ القانون والنظام فى المجتمعات الإسلامية، أى فى النظم القانونية التى كانت تطبق فعلا على واقع المجتمعات الإسلامية، هى ظاهرة الازدواجية التى كانت تنمو باطراد فى النظام القانونى بحيث انقسم إلى نظام الشريعة الذى يطبقه قضاة الشرع ونظام السياسة الذى يطبقه الولاة والأمراء ، ويحدثنا المقريزى عن استشراء قضاء السياسة على حساب

قضاء الشرع، كما أفرد الماوردى فى «أحكامه السلطانية» بابا لولاية الأمراء تمييزا لها عن ولاية القضاة ، وكان هذا التطور يتم عن طريق التوسع التدريجى الذى استغرق مئات السنين لقضاء السياسة على حساب قضاء الشرع، وهى ظاهرة لازمت التاريخ الاجتماعى الإسلامى بأكمله ، ولم يقل أحد بكفر حكام السياسة أو بردتهم أو بوجوب قتلهم ، لأن حقائق المجتمع وقوانين تطوره هى التى تفرض نفسها فى النهاية أيا كان ارهاب الفكر .



وأيا كان الرأى فى الخلاف حول معنى اصطلاح تطبيق الشريعة ، فاحتمال الخطأ فيما نقول وارد ولن نتردد فى الاقرار بهذا الخطأ والعدول عنه عند ثبوته واحتمال الصواب فيه أيضا وارد نثرى به الفكر والحوار ونثاب عليه بإذن الله .

وإنما ما لا نقر به ولا نوافق عليه حرصا منا على مستقبل هذا الوطن وعلى الوجودين الاجتماعى والحضارى ذاتهما ، أن يفهم من حديث شيخنا الترخيص لكل فتى غر يملك من القوة والحماس بقدر ما يفتقد من العقل والعلم والرشد أن يحمل السلاح ويتقدم مستندا إلى فتوى الشيخ ليقتل من يظن أنه رافض لتطبيق الشريعة ممن يجرؤ على مجرد التساؤل أو الحوار، أليست هذه هى القارعة، وأليس هذا هو

مجتمع الغاب بعينه، مجتمع يتصدره الجهلاء وان اخلصوا وينزوى فيه خوفا ورعبا العقلاء وان آخطأوا وتمحى فيه الحدود بين الرفض، والتحفظ، والتساؤل ، والنقد ، والردة ، والكفر، إذا لا يطلب منها إلا التسليم.

"أى حدود اذن تلك التى تفصل بين الاعتدال والتطرف لدى مفكرى التيار الإسلامى ، آلم يصبح الشعار المعلن من الجميع اليوم أن السيف أصدق آنباء من الكتب .

ومع ذلك تبقى كلمتان اختم بهما هذا الحديث .

أولاهما : آن الشيخ الجليل قد قال ما قال وما نشرته الصحف ، وكان واجبا أن نحاوره حوار العقل وطلبا للحق، ويبقى للرجل قدره لما لكتاباته من دور فى اشاعة الاستنارة فى العقل الإسلامى الحديث .

ثانيتهما : آن البعض قد يعتبر، بل ان الشيخ نفسه قد يعتبر ، حوارى هذا خروجا على الملة وردة لها جزاؤها ، إلا أن هذه الآراء ما كان لها آن تمنع كلمة الحق أن تقال أو أن تطفأ جذوة الفكر والتساؤل فى عقول منقفى مصر وهذا ما لن يكون لأننا مثلما نتمسك بعقيدتنا ودينننا نتمسك بعقولنا وحضارتنا والله غالب على أمره .

٤ - قراءة فى حيثيات التكفير ★

●● القراءة التى نحن مقبلون عليها فى هذا المقال، ليست مجرد قراءة قانونية، تبين وتناقش الأساس القانونى الذى استند اليه الحكم الصادر بإثبات ردة الدكتور نصر حامد أبو زيد وتفريقه من زوجته ، بل هى فى المقام الأول قراءة ثقافية اجتماعية تناقش الدلالات الثقافية له، والآثار الاجتماعية المترتبة عليه، وبداية فإننا نثبت عددا من الملاحظات الحاكمة لقراءتنا لهذا الحكم القضائى وهى على الوجه التالى :

● أولا : إننا وإن كنا نعلم ونُعلم أن الحكم القضائى هو عنوان الحقيقة إلا أن ذلك مرهون بأن يكون الحكم قد توافرت له بداءة مقومات الصحة الشكلية للأحكام القضائية بأن يكون قد صدر فى خصومة منعقدة قانونا في مسألة عقد القانون ولاية للقضاء بنظرها الى غير ذلك من الشروط التي يعرفها رجال القانون دون غيرهم، فإذا افتقد الحكم

★ نشرت بالمصور ، العدد ٣٦٩٠ فى ٣٠ يونيو ١٩٩٥ تعقيبا على حكم محكمة استئناف القاهرة بتفريق الدكتور «نصر أبو زيد» من زوجته لثبوت ردته عن الإسلام .

آحد شروط الصحة الشكلية هذه بأن صدر فى غير خصومة معتبرة قانونا أو تجاوز الحكم على السلوك المادى الذى هو موضوع القانون ومناط اختصاص القضاء وتوغل فى الافكار والعقائد والوجدان والضمير ، يحسب على المتقاضين همسات أفكارهم ويرصد نبضات وجدانهم وتجليات نشاطهم العقلى ، فقد كف الحكم بذلك عن أن يكون عنوانا للحقيقة ليتحول الى وجهة نظر فى أمر من أمور الثقافة يجرى عليه ما يجرى عليها من قابلية للجدل والمحاجاة والمعارضة .

● ثانيا : أن هذا الحكم محل مناقشتنا الآن ليس مجرد حكم بإثبات ردة من أقر بردته صراحا بواحا، وإنما هو حكم بإثبات ردة من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر والله أعلم بالسرائر . بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانه فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه ، بينما يذهب الحكم الى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل والزندقة، وبالتالى ينتهى الى ترتيب الآثار القانونية التى رآى الحكم ترتيبها ، وهى التفريق بين الرجل وزوجته ، أى أن واقعة الردة التى انتهى الحكم إلى اثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته، كما هو الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة التى يعرفها تاريخنا القضائى وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده ويصر

الحكم على إلصاقها به وترتيب آثارها عليه، وينتهى الحكم الى تقرير ردة المحكوم ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استنادا الى فهم ثقافى ذاتى، والفهم الثقافى بطبيعته لابد أن يكون ذاتيا ، فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وأرائه التى رددها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها آنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام ويرى الحكم الفضائى أنها ردة عن الإسلام .

فالفارق بين الحكم الذى نحن بصدده والأحكام المعدودة التى رتبت النتائج القانونية للردة ، أن الردة فى حالتنا قد احتاجت فى اثباتها الى جهد فكرى ثقافى جهيد من المحكمة بالتوغل فى افكاره وعقائده وتحليلها من وجهة نظر القضاء، ثم ترتب آثارها عليها وهى آثار كما يصرح المدعون - لم تكن مقصودة لذاتها، أى أن الردة قد احتاجت اولا الى إثبات وهو إثبات تصارعت فيه الحجج بين القاضى والمحكوم عليه وسلّط القاضى سلطانه حكما على فكر المخكوم عليه وعلى باطنه وعلى عقيدته وعلى ضميره .

● ثالثا : لذا حق لنا بمنتهى الاطمئنان واليقين أن نقرر أن القضاء فى هذه الدعوى قد انتقل من كونه قضاء على السلوك والظاهر ليصبح قضاء على الضمير والباطن . وأن المرجعية التى طبقها القاضى ليست قواعد القانون الحاكمة للسلوك وإنما مبادىء الحق والباطل والزيغ

والضـــلال الحاكمة للمعتقدات والضمائر وذلك بعينه ما اصطلح تاريخيا على نسمبته بقضاء التفتيش أى التفتيش فى المعتقدات والضمائر.

وتلك فى ظننا هى المرة الأولى فى التاريخ المصرى ، قديمه ووسيطه وحديثه التى يحكم فيها القضاء بكفر شخص لأراء منسوبة اليه حتى ولو كانت من قبيل الشطط والخروج عن صحيح الدين .

إن أحكام الردة المدونة فى بطون سجلات التاريخ هى من قبيل الحكم الصادر من محكمة الباب العالى عام ١١٠٢ هـ (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه : «لدى مولانا قاضى القضاة وبحضرة افتخار الكبرا عثمان حواله الشهير بمصر حضر الأمير سنان جاويش والحاج محمد التاجر فى البهار وآحضرا صحبتهما الرجل المسمى ابراهيم والمسمى نفسه سركيس الكافورى . وثبت لدى مولانا شيخ الإسلام المومى اليه شهادتهما على وجه الرجل المذكور معرفته المعرفة الشرعية وأنه قبل تاريخه حين كان مقيما ببندر جده اسلم بحضورهما فى مجلس الأمير مصطفى بك أمير جده وآقسم بالشهادتين وسمى بعد إسلامه ابراهيم وأحسن وصلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مرارا وأنه ارتد الى دينه ثانيا ، واستفسر من الرجل المذكور عن ذلك فقال انه نصرانى وآن اسمه سركيس وآنه كان مكرها فى إسلامه

وعرض عليه الإسلام في يوم تاريخه مرارا فامتنع ثم أقر بالشهادتين وقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله خرجت من الدين الباطل ودخلت في الدين الحق وهو الإسلام، ثم في اليوم التالى حضر ابراهيم الاسلمي المذكور وارتد عن دين الاسلام ثانيا ورجع الى النصرانية ثم حبس ثلاثة ايام وعرض عليه الإسلام كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده ... » .

هكذا كان القاضي الشرعي إذن منذ قرون ثلاثة في عصر كانت تطبق فيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بردة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه، وكان يكشف شبهته أى يجادله في عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبسه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم .

أما في زماننا الراهن وفي عصر الحريات وحقوق الإنسان ، فإن المحكوم عليه لم ينطق بلفظ الردة أو الخروج من الإسلام وإنما استنطقت به كتاباته ؛ وهو لم يناقش في كتاباته لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب أو تزول شبهة القاضي فيعدل عن التكفير، وهو لم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدرا محتوما على آراء لم يناقش صاحبها وشبهة لم تزل وآراء تتأرجح في فهمها بين الصحة والخطأ ، ألسنا على حق في قولنا إذن اننا

بصدد قضاء على الضمائر لم تتقارع فيه الحجج ولا البراهين وإنما تسلطت فيه حجة واحدة على برهان واحد بحيث أصبح الخصم الفكرى هو الحكم الفكرى فى آن واحد .

● رابعا : ليس الحكم الذى نحن بصدده إذن هو عنوان الحقيقة الذى يجب آن ننآى به عن أى نقاش ، بل هو صراع بين حقائق ثقافية استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضاء لحسمه لصالح أحد طرفيه، ودلالات هذا الحكم لا تقتصر على التفريق بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، بل دلالاته تتمثل فى هذا الفزع الثقافى العام الذى يسود مصر والعالم العربى بل والعالم أجمع من حلول ليل كئيب اسود تطير فيه الرقاب وترتعش فيه الكلمات وتصادر فيه الحرية ويغتال فيه الفكر بسيف القانون وبدعاوى الزيغ والضلال ، وهى مرحلة غادرتها اوروبا مع حلول عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وكنا نظن أننا غادرناها ومع ذلك فتلك هى نذر العودة عليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القانونى .

● خامسا : وإن كنا لا نود آن ندخل بالقارىء فى تفاصيل القانون وتقنيناته إلا أن ملاحظات قانونية مهمة لابد من اثباتها فى هذا السياق وهى : أن نظامنا القانونى المصرى، قولا واحدا، لا يعرف دعاوى الحسبة ويشترط فى رافع الدعوى أن تكون له مصلحة شخصية

ومباشرة فيها (م ٣ مرافعات) وأن من يرددون غير ذلك على صفحات الصحف جاهلون بالقانون ، وأن الاستناد الى أن دعاوى الحسبة معروفة فى فقه الأحوال الشخصية (ممثلاً فى مذهب أبى حنيفة) فيما لم يرد به نص تشريعى مردود عليه بأن الواجب التطبيق من احكام الشريعة هنا هى القواعد الموضوعية دون شروط قبول الدعوى ، وقد أقر حكم محكمة أول درجة بعدم قبول الدعوى لأن رافعها لا صفة له ولا مصلحة ، وهذا إعمال لصحيح حكم القانون.

هذه واحدة ، أما الثانية فهى أن قضاء النقض قد استقر على أن عدول محكمة الاستئناف عن قضاء محكمة الدرجة الاولى بالبراءة وقضاءها بالإدانة لا بد وفقا لصحيح القانون أن يكون بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الاجماع فى منطوق الحكم، وقياسا على ذلك جرى قضاء النقض فى حكم حديث بأن العدول عن الحكم برفض الدعوى المدنية (دعوى التعويض الناشئة عن الجريمة) والحكم بالتعويض لا بد أن يتم بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع فى منطوق الحكم . وقياسا على ذلك نقول أن الاثار التى تترتب على إثبات الردة بحكم قضائى أشد بما لا يقارن من آثار الحكم فى جنحة بسيطة بالحبس عدة أيام أو شهور، وأن العدول عن حكم محكمة أول درجة القاضى بعدم قبول الدعوى الى الحكم بقبولها وإثبات الردة وما يترتب عليها نرى

قياسا على الحكم الجنائى أن يكون بإجماع الآراء وان يثبت هذا الإجماع فى منطوق الحكم لاتحاد العلة وهذا ما لم يحدث، رغم ما يقرره علماء الاصول من أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما .

★★★

نعود بعد إثبات هذه الحقائق الى قراءة الحكم فى اسبابه التى بنى عليها ، وهذه الإسباب يصدق عليها وصف القياس المنطقى الارسطى من الدرجة الاولى : لما كان حكم المرتد أن يفرق عن زوجته . ولما كان المستأنف ضده مرتدا، لذا حكمت المحكمة بتفريق المستأنف ضده عن زوجته . وهذا القياس كما يقرر المناطقة قد يكون اكثر صور القياس فسادا إذا انطوت مقدماته على تقريرات غير مسلم بصحتها فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية نفتقر الى الصدق الموضوعى .

لقد بدأ الحكم فى نسلسله الاستدلالى بتعريف الردة فذكر أنها فى معناها الشرعى «الرجوع عن الدين الإسلامى إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه بعد الإيمان.. والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلما وعلوا بأن أجرى كلمة الكفر عامدا صريحة على لسانه أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعا فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف

وآجمع عليه المسلمون». ثم يفصل الحكم في أمثلة على أقوال المرتد وأفعاله فيقول : «فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بآية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التي أوردها الله سبحانه في القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام اليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة رافضا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام ، الى غير ذلك من أمثلة» . والحكم في تعريفه للردة وتعداده لمظاهرها قد ردد المفاهيم التي صاغها الفقهاء الاقدمون ورجع في ذلك الى كتابات فقهاء القرون الاولى للهجرة .

وفي هذا المقام فإننا نثبت الحقائق التالية :

أولا : إن القرآن الكريم لا يتضمن آية واحدة تنص على عقاب المرتد. ومع أن كتاب الله تعالى قد ذكر الردة في مواطن عديدة واستنكرها إلا أنه لم يقرر لها عقوبة . قال تعالى : «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا» . (النساء – ١٣٧) وقال ؟ «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لَعَلَّهم يرجعون » (آل عمران – ٧٢) ، وقال : «كيف يهدى الله قوما كفروا بعد

ايمانهم وشهدوا أن الرسول حق ....» (آل عمران ٨٦) ، وقال : «ياآيها الذين آمنوا مَن يَرْتَدَّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ....» (المائدة - ٥٤) فمع كثرة ذكر الردة فى القرآن الكريم فلم يذكر سبحانه وتعالى عقوبة لها بل لقد قال تعالى : «لا إكراه فى الدين ....» (البقرة - ٢٥٦) .

ثانيا : إن تعريف الردة مفهوما وشروطا وأركانا وحكماً هو نتاج الجهد الفقهى الانسانى لفقهاء القرون ما بين الثانى الى الرابع الهجرى . ويستند جمهور الفقهاء فى صياغتهم لتفاصيل النظام القانونى لأحكام الردة الى حديثين عن الرسول صلى الله عليه وسلم هما : «من بدل دينه فاقتلوه» و «لا يحل دم امرىء مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد ايمان ، وزنا بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس»، وهما من أحاديث الاحاد لا تفيد قطعا الورود عن النبى صلى الله عليه وسلم بل ظنا .

وحكم الردة حكم خطير يفضى الى الاعدام لا يجوز ان يسند الى نص ظنى - «راجع العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعى الإسلامى محمد صادق المهدى ، منشورات الأمة، ص ١٣٢ ». أما ما تضمنته كتب الفقه من تعريف للردة وبيان لشروطها وأركانها وآحكامها فهذا كله نشاط فقهى انسانى لم يأت به كتاب ولا سنة وهو نشاط كان

محكوما بالسياق الثقافي والاجتماعي لعصره (رغم الحساسية الشديدة التي يبديها الحكم تجاه أي حديث عن السياق الثقافي وأثره في الأحكام)، وإذا أخذنا حرفيا بكل ما تضمنته كتب الفقه القديم من تعريف المرتد وبيان مظاهر الردة لحكمنا بدون تردد بردة أغلب المسلمين في زماننا محكومين وحكاما ، فمما يعتبره الأقدمون من مظاهر الردة تحليل ما حرم الله، وإنكار الغيبيات، واللفظ المتضمن للكفر واعتقاد كل ما ينافي الشريعة، (والشريعة هنا يتسع مضمونها ليشمل كل ما قال به الفقهاء فالاعتقاد بغيره ردة) والأفعال التي تدل على الاستهزاء بالدين وجحد صفة من صفات الله، وادعاء النبوة وتصديق من ادعاها ، ومن جحد نبيا مجمعا على نبوته وجحد الملائكة والبعث، بل يعد مرتدا من تزيا بزي كفر من لبس غيار وشد زنار وتعليق صليب على صدره (كشف القناع ، جـ ١٦، ص ١٦٨)

وعموما فإن الردة عند الفقهاء الأقدمين هي إنكار كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة . هو تعريف واسع فضفاض يسمح بإدخال كل مخالف في الرأي أو كل من يجرؤ على التساؤل لأن ما هو معلوم من الدين بالضرورة عدا أركان الإسلام الخمسة يشمل كَمًّا من العقائد والأخبار والمعارف التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة واختلاف الثقافات بتباين حظ الناس من العلم الديني ومبلغ الاجتهاد فيه والعلم الوضعي ومدى تقدم الانسان في الإحاطة بأسراره .

وبينما يتوسع بعض الفقهاء المحدثين فيحكمون بردة المجتمع بأكمله اعتمادا على أقوال السلف وحدهم يبدى كثير من الفقهاء تحرزا فى ذلك، فيذهب البعض ومنهم من بروجون لفكرهم داخل أروقة الجامعة ومن على منابر المساجد وفى أحكام القضاء الى ردة من يحكم بغير ما أنزل الله ، أى أن مشرعينا وقضاتنا ورجال السلطة التنفيذية عندنا هم جميعا عندهم مرتدون ، يقول بعضهم (ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الراهن الامتناع عن الحكم بالشريعة الإسلامية لأن الأصل فى الإسلام الحكم بما أنزل الله وأن الحكم بغير ما أنزل الله محرم . ونصوص القرآن الكريم صريحة وقاطعة فى هذه المسألة .. ولا خلاف بين العلماء أن كل تشريع مخالف للشريعة الإسلامية باطل لا تجب طاعته وأن من يفعل ذلك يكون مرتدا إذا كان يعتقد أن غير شرع الله أولى وأفضل فى التطبيق.. ومن المتفق عليه أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء من رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم»

(راجع د . الحسينى سليمان جاد، فلسفة السياسة الجنائية فى الفكر الاسلامى رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس ص ٤٧٢، وراجع ايضا، عبد القادر عودة ، التشريع الجنائى الإسلامى جـ٢ ص٧٠٨-٧١٠).

وهذه هى نفسها فكرة الحاكمية التى رددها أبو الأعلى المودودى ونشرها فى بلادنا سيد قطب وانحاز لها فكرا وعملا فريق كبير من جماعات الاسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع اليوم .

وهى الافكار نفسها التى ينحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان نصر أبو زيد بالردة يقول الحكم فى اسبابه «كما أن هذا الذى اورده المستأنف ضده (أى ما كتبه نصر أبو زيد) يرد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الأمة الإسلامية حكاما ومحكومين الى يوم الدين – تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه ، وهل يكون إلا الحكم بالنصوص، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالأيتين ٤٩ ، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى : «وأنِ احكُم بينهم بما أنزل الله ولا تتَّبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ، فإنْ تَوَلَّوْا فاعلم أنَّما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، وان كثيرا من الناس لفاسقون . أفَحُكْمَ الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حُكْما لقوم يوقنون» . وفى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى فى الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله

فأولئك هم الظالمون» .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» .

وهكذا وبوضوح وحسم شديد تبنى الحكم القضائى مفهوم الحاكمية دون بذل أى محاولة لفهم دلالة الألفاظ من حيث معنى كلمة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت والى من توجه خطابها ، وما هو مضمونها وما هى شروط اعمالها ؟ وهى القضايا التى شغلت جهدا فقهيا مضنيا من الفقهاء الاقدمين والمحدثين على السواء، ولكنها فكرة الحاكمية فى بساطتها وحسمها وقسوتها كما تبنتها أكثر شرائح الفكر الإسلامى تطرفا وغلوا بدءاً من الخوارج وحتى الجماعات الإسلامية المعاصرة .

وذلك بالضبط وبالدقة هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها نصر أبو زيد.. رغم اختلافنا معه فى الكثير من آرائه . يقول نصر ابو زيد فى كتابه : «نقد الخطاب الدينى» ، وهو احد الكتب التى استند اليها الحكم لإثبات ردته : « إن هذا المفهوم - مفهوم الحاكمية - ينتهى الى تكريس اشد الانظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا ، بل إنه ينقلب على دعاته انفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من انظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى، وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى

الكاشف عن مدى تدهور الاوضاع فى هذا العالم فإن الخطاب الدينى (يقصد فكر تيار الإسلام السياسى) يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تاييد هذا المظهر وتاييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع» (ص٧٧) .

أى أنه فى الوقت الذى تركز فيه كتابات نصر أبى زيد على نقد مفهوم الحاكمية والتحذير من خطورة هذا المفهوم على قيم الحرية والديمقراطية في المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائى الصادر بإدانته هذا المفهوم بصراحة وبلا مواربة بما يترتب على ذلك من تكفير المجتمع بأكمله ، وهكذا حوكم نصر أبو زيد بواسطة خصومه الفكريين ، وكان قضاته هم أعداءه فى الوقت نفسه ، وهو الموقف نفسه الذى وقفه احمد بن حنبل فى محنة قدم القرآن ووقفه كثير من المفكرين الاقدمين والمحدثين ، وهو موقف لا يدع للمدعي عليه مكنة الدفاع عن نفسه بل ينزل فيه سيف الرأى المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق فى الاختلاف .

ثالثاً : ومن هذا يتضح أن الحكم بردة نصر أبى زيد هو حكم فكر على فكر ورأى على رأى وليس حكم قانون أو شريعة علي واقع مخالف كما نفهم نحن ومعنا رجال القانون المعاصرون من عناصر العملية القضائية .

وقد كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يلتمسوا في أحكام الفقه الإسلامي نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملا بمبدأ درء الحد بالشبهة ، فقد روى عن عمر رضى الله عنه قوله : «لأن أخطىء في الحدود بالشبهات أحب إليّ من أن أقيمها بالشبهات» وروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما : «إذا كان في الحق لعل وعسى فهو معطل» ويقول الشوكاني : «لا شك أن إقامة الحد بالحدس إضرار بمن لا يجوز الإضرار به وهو قبيح عقلا وشرعا فلا يجوز إلا ما أجازه الشارع .. لأن مجرد الحدس والتهمة مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم مسلم وإضراره بلا خلاف» (نيل الأوطار، جـ ٧،ص ١٠٥) .

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يطبقوا ما نقله ابن عابدين عن اصحابه من الحنفية بقوله : «لا يخرج الرجل من الايمان إلا بجحود ما أدخله فيه ثم بتيقن أنه ردة يحكم بها، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها ، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، وينبغي للعالم إذا رفع اليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام وإذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه فعلى المفتي أن يميل الى الوجه الذى يمنع التكفير تحسبا للظن بالمسلم ، ولا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية في العقوبة فيستدعى نهاية في الجناية ومع الاحتمال فلا نهاية» . وقد نسب

للإمام مالك رضى الله عنه قوله : «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجها ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل أمره على الايمان» .

أقول لكم عن قول واحد يحتمل الايمان من فكر نصر أبي زيد من أوجه كثيرة أخرى . أقرأوا معى قوله : «لاخلاف على أن الدين – وليس الإسلام وحده – يجب أن يكون عنصرا أساسيا فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود من الدين كما يطرح ويمارس بشكل ايديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء ، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علميا ينفي عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟» (نقد الخطاب الدينى ص٩) ، هذا هو التساؤل الذى يطرحه نصر أبو زيد ويجيب عنه صوابا أو خطأ فى كتاباته ، فهل يصدر هذا التساؤل عن غير مؤمن ؟

وكان بوسع قضاة نصر أبى زيد أيضا إن أرادوا أن يتبنوا تعريفا راجحا للردة يتبناه كثير من الفقهاء المحدثين : من أن المرتد هو الخارج من الإسلام إلى الكفر المفارق للجماعة ، وأن تعبير مفارقتها يعنى معارضة الجماعة بالقوة والشكيمة وليست بالرأى واللسان ، وأن هذا أشبه بجريمة الخيانة العظمى فى القوانين الحديثة وهذا ما لم يفعله نصر أبو زيد .

كان بوسع قضاة نصر أبى زيد إن أرادوا أن يتأكدوا من وجود نية الكفر لدى المتهم به إذ أنه يشترط لوجود الردة أن يتعمد الشخص اتيان الفعل أو القول وهو يعلم أن فعله أو قوله يؤدى الى الكفر فالشافعى يشترط انصراف نية الشخص الى الكفر «فلا يكفى أن يتعمد اتيان الفعل الكفرى بل يجب أن ينوى الكفر مع قصد الفعل» . وسند الشافعى فى ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء ما نوى» .

كان بوسع قضاة نصر أبى زيد أن يلتزموا فى إثبات ردته بالأدلة المعتبرة شرعا وهى البينة (الشهادة) أو الإقرار ، وقد خلت الدعوى من البينة أو الإقرار ولم يقم عليها دليل إلا من أقوال رافعها وما فهمه القضاة من كتابات المدعى عليه . ولو كانوا قد التزموا بطرق الاثبات الشرعية للردة لاستبانوا رأى بعض الاحناف من أن انكار الردة يكفى فى الرجوع الى الإسلام ولا يلزمه النطق بالشهادتين . وسند هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصمت منى دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» .

كان بوسع القضاة أن يلتمسوا الرحمة فى خلاف الفقهاء ، بل وأن يلتمسوا الرحمة من كتابات المدعى عليه ذاته ولكنهم غلبوا اعتبارات

الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين نصر أبى زيد وخصومه بل ينتمون إلى ذات التيار الفكرى الذى اختصمه نصر ابو زيد فى كتاباته فحق عليه القصاص لا بسلاح الفكر وإنما بسلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ماله الى بيت مال المسلمين .

هذا عن مفهوم الردة الذى انبنى عليه الحكم بإدانة نصر أبى زيد وإثبات ردته عن الإسلام ، فماذا عن الموقف الواقعى الذى أنزل عليه الحكم مفهوم الردة الذي أخذ به ، أى ماذا عن كتابات نصرأبي زيد وكيف انتهى الحكم الى ان هذه الكتابات تمثل خروجا على الاسلام، وكما بينا أن مفهوم الردة الذى تبناه الحكم ليس مفهوما متفقاً عليه، سنبين الآن آن كتابات نصر أبي زيد - رغم اختلافنا معها - لا يجوز القول بتقرير جازم حاسم بخروجها عن الإسلام .

الكتابات التى استند إليها الحكم للقول بخروج نصر أبى زيد عن الإسلام هى نفس كتاباته التى كان قد تقدم بها للترقية الى وظيفة أستاذ وأثارت زوبعة عاصفة خرجت عن جدران الجامعة لتمثل قضية ثقافية شغلت مثقفى الأمة العربية عامة، وهذه الكتابات هى : (١) مفهوم النص (٢) نقد الخطاب الدينى (٣) الإمام الشافعى وتاسيس الايديولوجية الوسيطة (٤) إهدار السياق فى تأويل الخطاب الدينى .

وهذه الكتابات ليست كتابات فى التفسير أو الفقه وفقا لاصول التفسير والفقه التى استقرت فى التراث الثقافى الإسلامى منذ القرون الأولى للهجرة ، ولكنها على قدر فهمنا كتابات فى علم التأويل .

والفرق بين التفسير والتأويل أن الأول يبحث فى الدلالات اللغوية للالفاظ ، أما التأويل فينظر الى اللغة كظاهرة اجتماعية وثقافية تختلف معانيها باختلاف وتباين الظروف الاجتماعية والسياقات الثقافية التى فيها تستخدم ألفاظ اللغة ، التفسير ينظر الى اللغة كظاهرة ثابتة والتأويل ينظر الى اللغة كمنتج ثقافى متغير .

وعلم التأويل فى ظنى هو جانب مما اصطلح على تسميته فى جامعات عالم اليوم بعلم السيمانطيقا اى تحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة .

تقول الموسوعة العربية الميسرة فى تعريف السيمانطيقا أو «السيمية» «هى مبحث جديد من مباحث اللغة تبحث فى المنطق واللغة وأساليب التعبير.. ويقوم هذا المبحث فى اساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالتها .. ومن أشهر الباحثين فى هذا المجال اوجدن وريتشارد صاحبا كتاب (معنى المعنى) والفيلسوف كارناب الذى جعل مهمة الفلسفة مقصورة على تحليل العبارات اللغوية تحليلا منطقيا»...

فنحن إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول أبو زيد باعتباره باحثا في علوم اللغة العربية ان يطبقه بالتفصيل على مفردات هذه اللغة. ولا تناقض بين علم التاويل هذا وبين علم التفسير عند الاقدمين فلكل مجاله. فالأول يبحث في النص كظاهرة اجتماعية وثقافية والثاني يبحث في النص كمعطى ثابت لا يتغير يشير الى الحقيقة العليا الموجودة سلفا وعلى المجتهد أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التي تؤهله لذلك دون نظر الي تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية .

ولو كان نصر أبو زيد قد اقتصر في تطبيقه مناهج تحليل الخطاب على النصوص الادبية النثرية أو الشعرية قديما وحديثا لما ثارت عليه ثائرة الدنيا التي استدعت له عذاب الدنيا والآخرة ولكنه دخل بمنهجه الجديث الى قدس الاقداس أولا حيث العقائد والأفكار المستقرة والمطمئنة . ودخل بمنهجه أيضا دائرة صراع سياسي مشتعل بين انصار الإسلام السياسي وخصومهم .

وهذا هو نفس ما فعله طه حسين حينما حاول أن يطبق المنهج الديكارتي على نظريات نشأة اللغة العربية وما يرتبط بها من روايات دينية . ومع ذلك فيبقى الأمر في دائرة البحث العلمي الذي لا يهم العامة ولا يهتم به إلا الخاصة ولا يرقى الى مستوى تراشق الاتهام بالتكفير بل

والحكم به قضاء . وهذا ما ذهب اليه قضاؤنا فى أوائل القرن عندما آثيرت أمام النيابة العامة مسألة كتاب الشعر الجاهلى .وتظل مشروعية استخدام المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية قضية مطروحة لم تحسم بعد فى محافلنا العلمية ولن تحسمها احكام الردة او التكفير او بيانات اهدار الدماء وإنما يحسمها حوار هادىء بين المثقفين وحدهم دون غيرهم حول مسائل القيمة الاجتماعة والخلقية والدينية للبحث العلمى الاجتماعى .

إن هناك مسألتين فى غاية الأهمية يثيّرهما استخدام منهج تحليل الخطاب اللغوى بتطبيقه على النصوص الدينية : مسألة التنزيل ومسألة التأويل ، أى مسألة نزول الوحى والاقرار به ومسألة الفهم الثابت أو المتغير لمدلولات الالفاظ التى نزل بها الوحى .

ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائى من كتابات نصر أبى زيد فى هذا الصدد فإننا لا نلحظ فى هذه الاستشهادات دليلا واحدا على انكار المؤلف لمسألة الوحى أو التنزيل . والفكرة المحورية التى تحكم كل مؤلفات أبى زيد أن الالفاظ التى وردت فى القرآن والسنة - ما يسميه بالنص فى اصطلاح علماء تحليل اللغة - هى ألفاظ عربية تحمل دلالات اللغة العربيّة وقت النزول وآن هذه الدلالات لابد وأن تختلف باختلاف ثقافة العرب وتباعدها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان

النص القرآني خاصة صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان لذا لزم التأويل، أى اكساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغير حضارة العرب وثقافتهم .

وقد نختلف مع هذه الفكرة أو نتفق إلا أن اختلافنا يجب ألا يصل الى تكفير قائلها ما دام مقرا بالوحي .

أما أن القرآن الكريم قد نزل بالعربية وفقا لفهم العرب لها وقت نزول الوحي فهذا أمر معقول ومنقول .

إذ لا يعقل أن يخاطب الشارع الالهى أمة الرسالة بغير ما يفهمه لسانها .

ومنقول : لقوله تعالى : «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعَلِّمه بَشَرُ ، لسان الذى يُلحدون إليه أعجمى ، وهذا لسان عربى مبين» (النحل - ١٠٣) وقوله تعالى : «وكذلك أوحينا اليك قرآنا عربيا ...» (الشورى - ٧) وقوله جل شأنه . «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣) وقوله : «ولو جعلناه قرآناً أعجميا لقالوا : لولا فُصِّلت آياته ، أأعجمى وعربىٰ ...» (فصلت - ٤٤) وقوله تعالى : «ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرآه عليهم ما كانوا به مؤمنين» . (الشعراء - ١٩٨ - ١٩٩) .

والسؤال بعد ذلك، هل تبقى مدلولات اللغة العربية التى نزل بها القرآن ثابتة لا تتغير بتغير ثقافات العرب، أم أن هذه المدلولات يعتريها التغير لذا لزم التأويل ؟

وقديما أدرك أوائل الصحابة والتابعين قضية نسبية بعض ألفاظ اللغة، فنبه على بن ابى طالب صاحبه، ألا يحاجج القوم بالقرآن لأنه حمال أوجه، بل لقد صاغ الشهرستانى قضية العلاقة بين اللغة والثقافة صياغة على أدق ما تكون بقوله فى كتاب الملل والنحل .

«علمنا أن النصوص متناهية وأن الوقائع غير متناهية، وأن ما هو متناه لا يحكم غير المتناهي .. لذا لزم الاجتهاد» هكذا يقول الشهرستانى .

وقضية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتغير هى من القضايا الكبرى التي شغلت كبار الفقهاء ، وهى قضية أخذت مظهر الحديث عن العلاقة بين النص والمصلحة كما صاغها الطوفى الحنبلى والإمام محمد عبده فى العصر الحديث، وما فعله نصر أبو زيد انه تجاوز تلك الازدواجية بين النص والواقع ونظر الى النص اللغوى فى حالة تفاعل حى خلاق مع الواقع بحيث يكتسب النص ذاته مضامين جديدة تتغير بتغير الواقع، وهى نظرة قد يخطىء صاحبها وقد يصيب ، ولكنه لا يكفر بها أبدا .

ولكن هناك على الجانب الآخر من لا يحيدون عن الايمان بوحدانية الحقيقة التى يعبر عنها النص اللغوى وأن هذه الحقيقة لا نعرفها إلا من أفواه اسلافنا الذين كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة وإلا فهذا إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة ... وسنفقد الحق فى الحياة والاسرة والملكية والمواطنة .

إنه صراع بين منهجين وبين رؤيتين ومرحبا به بشرط أن يكون بعيدا عن ساحة القضاء وسيف القانون ، لأن صراع الفكر يجب ألا يدخل فى دائرة المساجلة القضائية وإلا تحول الخصوم الى حكام وتحول الفرقاء الى قضاة يفصلون بيننا وبينهم وهذا أول وآخر الطريق الى الكارثة .

٥ - الحلاج يصلب مرتين ★

قال أبو اسحق الشاطبى فى الموافقات :

«وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر إلى مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها فى ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها» .

عندما يصدر لأول مرة فى تاريخنا الحديث حكم من محكمتنا العليا يؤيد تفريق مفكر من زوجته لاعتبار ردته عن الإسلام ، وعندما يقرر الحكم ردة المفكر رغم إصراره على إعلان إسلامه ونفى الكفر عن نفسه، وعندما يستند الحكم فى إعلان الردة إلى قراءة بشرية قام بها قضاة لاجتهاد بشرى قام به مفكر فإن الحكم القضائى هنا ينفلت خارجا عن مبدأ قدسية الأحكام القضائية لأننا لا نكون بصدد محاكمة

★ نشرت بالمصور العدد ٣٧٥٠ بتاريخ ٢٣ أغسطس ١٩٩٦ ، تعقيبا على حكم محكمة النقض المصرية القاضى برفض الطعن بالنقض من الدكتور نصر أبى زيد وزوجته وتأييد الحكم القاضى بفرقتهما لردة الزوج عن الإسلام .

قانون لواقع فعلي إنما بصدد محاكمة فكر بشرى لفكر بشرى. وعندما يحدث ذلك في ظل مناخ ثقافي واجتماعي ترتفع فيه ألسنة لهيب التعصب وقهر الرأى، والتنكر للتسامح ، وحلول الشجار محل الحوار في الفكر والرأى، واغتيال المفكرين والمثقفين ماديا ومعنويا ، واعتبار حرية الرأى والعقيدة من مستوردات الغرب وبدعه الممقوتة، ندرك فورا أن قضاءنا قد أصبح فى خطر لأنه دخل ساحة الحلقة الجهنمية الممقوتة، مثلما أصبحت جامعاتنا في خطر، ومثلما أصبح إعلامنا فى خطر ومثلما أصبحت مدارسنا في خطر ، ومثلما أصبح مجتمعنا بأكمله يواجه خطرا محدقا أذن فى زماننا الماضى بانهيار الحضارة والخروج خارج دائرة التاريخ ، وهو خطر التعصب والانغلاق ومعاداة العقل .

وعندما يصل الأمر إلى القضاء المصرى فى أعلى مراتبه فمن حق عقلاء الوطن ومثقفيه ومفكريه أن يصابوا لا بالحسرة فقط، بل بالفزع والذعر أيضا، لأن القضاء فى تاريخنا الوطنى الحديث هو حامى وحارس الحريات التقليدية ، ولأن سلطة القضاء عندنا بتقاليدها هى وليدة سيادة مناخ الحرية والعقلانية والديمقراطية وقيم سيادة حكم القانون وخضوع الحاكم والمحكوم له . تلك القيم التى بزغت فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع الثورة العرابية ونهضة

الليبرالية المصرية التى تبعتها مباشرة نشأة المحاكم الأهلية على أنقاض نظام قضائى غامض وفاسد يفتقر إلى كل الضمانات الإجرائية والموضوعية للحيدة كان سائدا قبل ذلك، إذن فعندما يتنكر القضاء لقيم الحرية والعقلانية واحترام حرية الرأى والضمير ، وعندما يتخلى عن مهمته المقدسة فى حراسة الحرية بالقانون ويتحول إلى قهر الحرية بتفسيرات متعصبة مشكوك فى صحة نسبتها إلى أصلها الدينى ولا يمكن فهمها إلا فى إطار صراع مصالح السياسة فى العصور المبكرة لدولة الخلافة الإسلامية، عندما يحدث ذلك فمن حقنا أن نجزع لأن مؤسساتنا الشامخة آخذت تعود بعجلة التاريخ إلى الوراء مستديرة عن الأهداف الكبرى التى رسمها نضال الشعب المصرى فى تاريخه الحديث لها .



ومع ذلك فالتحفظ عن الاستغراق فى التشاؤم واجب خاصة فى ساعات الخطر، والاستدارة عن حركة التاريخ لا تتم عفو الخاطر لمجرد اجتهاد بشرى من قضاة بشر يجرى عليهم ما يجرى على البشر من عوارض الخطأ والصواب، ويظل الأمل معقودا على أن مؤسسة القضاء عندنا مازالت فى بنيانها الأساسى بخير كل الخير ، ومازالت ترتفع فوقها هامات رجال عظام يعرفون معنى الحرية وقيمتها مثلما يعرفون

معنى القانون وقيمة الشرعية، ويعطون للشريعة حقها باعتبار مقاصدها ومثلها العليا مثل اعتبارهم للنصوص التفصيلية ، ومازال الأمل معقودا على مؤسسة كبرى بها هؤلاء الرجال الكبار القادرون على إلغاء التناقض المصطنع الذى يروج له المتعصبون بين الشريعة والقانون ، وبينهما وبين حركة المجتمع، وبين هذه جميعا ومنطق العصر والعالم الذى نعيش فيه اليوم .



عندما يخرج القضاء عن مجال محاكمة السلوك المادى إلى محاكمة السرائر والضمائر والعقائد والأفكار فإنه يكون قد خرج عن ولايته المعترف بها فى مجتمع ديمقراطى حر. ويتحول القضاة من قضاة يزنون السلوك المنظور بميزان العدل والقانون والمصلحة إلى رهبان وحواريين يبقرون الأفئدة ويفتشون فى الضمائر بحثا عن نزغات الشياطين لتطهيرها . ويتم ذلك فى مناخ من السلام النفسى منقطع النظير يظلل حاملى صكوك الكفر والإيمان بالهدوء والرضا والطمأنينة مادام التفتيش فى ضمائر الناس وعقائدهم يتم على وجه التعبد وحراسة العقيدة والتقرب إلى الله زلفى . وهى ظاهرة معروفة فى كل مراحل التاريخ الإنسانى - ظاهرة القتل والقهر للتعبد والتطهر، ظهرت على أبشع ما يكون إبان هزيمة المسلمين وسقوط الأندلس إذ كانت

محاكم الكهنة أو ما اصطلح على تسميته بمحاكم التفتيش تمثل بجثث ضحاياها من المسلمين بحثا عن آثار الزيغ عن العقيدة المسيحية فى ظل ترتيلات الرهبان وسبيحاتهم التى تصاحب مجازر الفكر برضاء الرب ومباركته . وهي ظاهرة توقع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبتلى بها التاريخ الإسلامى بحديثه الشريف عن قوم «يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية» (ذكره البخارى) .

★★★

قانون أزلى أبدى لا تبديل له ولا حيدة عنه ، عندما يتحول القضاء من قضاء سلوك وعمل إلى قضاء عقيدة ورأى وضمير، يتحول من عدل القسطاس إلى سيف القهر ، ومن حسن الحظ ومن شهادة التاريخ لنا ولحضارتنا الإسلامية السمحة ، أن أمثلة محاكمات الرأى فى تاريخنا الإسلامى قليلة أبرزها محاكمة المتصوف الأكبر ابن منصور الحلاج والتى انتهت بقتله والتمثيل بجثته بتهمة الكفر، ومحاكمة فقهاء السنة التى أجراها لهم الخليفة العباسى المأمون فى محنة قدم القرآن والتى انتهت بهم إلى السجن والتعذيب بتهمة المروق عن تعاليم الإسلام، ومحاكمات الزنادقة المتناثرة هنا وهناك فى التاريخ الإسلامى خاصة فى عصر المهدى . كل هذه المحاكمات كانت لأسباب ونوازع سياسية لا

دخل لصحيح الإســـــلام بها ، وكان القضاة فيها قوما يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ويقتلون أهل الإسلام ويعذبونهم كما تنبأ بذلك الحديث الشريف .

★★★

كان ابن منصور الحلاج من أشهر متصوفة العصر العباسي ، وكان يقول بما يقول به الصوفية من التوحد والفناء في الذات الإلهية وكان شيعيا إماميا له أتباع كثيرون حتى وصل أتباعه إلى قصر الخليفة وهنا تمت محاكمته بتهمة الالحاد وقتل ومثل بجثته وأحرقت وألقى ما بقي من جسده رمادا في نهر الفرات .

عهد حامـــد بن العباس الوزير إلى ابن عمر القاضـــي وأبى جعفر ابن البهلول وغيرهما من وجوه الفقهاء بمحاكمته .

يقول أحمد أمين في ظهر الإسلام : « نودى على الحلاج وسئل عما اتهم به .. فقال : «أعوذ بالله أن أدعى الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل أعبد الله وأكثر الصلاة والصوم وفعل الخير» واستحضروا شهود الزور: رجل مأجور وامرأة لعوب جميلة الصورة . ثم واجهت المحكمة الحلاج بكتاباته فنسبها إلى بعض كتابات الحسن البصرى، فلما رأى الحلاج من قضاته نية قتله، قال قولة المفكرين الأسرى في كل عصر : « ظهرى حمى، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتهمونى بما يخالف عقيدتى ،

ومذهبي السنة ، ولي كتبي في الوراقين تدل على سنتي ، فالله الله في دمي» ولم يزل يردد هذا القول والقضاة يوقعون حكم إعدامه وعندما أحضروه مقيدا لتنفيذ حكم القتل فيه ظل يضحك وينشد :

نديمي غير منسوب

إلى شئ من الحيف .

سقاني مثل ما يشرب

كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس

دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح

مع التنين في الصيف

.. ومن أقواله في مناجاة الله أثناء محاكمته ومحاكمة فكره : «وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك، فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عني ما سترت عنهم ، لما ابتليت بما ابتليت ، فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد فيما تريد» .

لا نقول إن نصرا أبا زيد هو الحلاج ، ولا نقول إن قضاته هم قضاة الحلاج، ولكن نقول ان قضاته وقضاة الحلاج قد حاكموا الضمير ولم يحاكموا العقل ، وأخذوا من بطون كتبه ما آدانوه به رغم الاقرار

بالإسلام وأن هذا كله قد تم فى ظلال التعبد والتطهر والتقرب إلى الله وأنه إن كانت شبهة أنواء السياسة ونوازعها تحيط بمقتل الحلاج ، فقد كان متهما بالقرمطية وهم من شيعة أهل البيت الذين يريدون الإطاحة بالخلافة العباسية ، فإن الأحكام الصادرة بردة نصر أبي زيد قد جاءت فى أسبابها لتؤكد حجة القائلين بتكفير المجتمع المصرى اليوم بكل طوائفه العاقلة .



يعلمنا التاريخ أن محاكمة الرأى أيا كانت الشعارات الدينية أو المبادئ القانونية التى تتم وفقا لها وتحت راياتها هى علامة خطر محدق يحيط بالأمة لو ترك وشأنه دون معالجة لكان بداية انهيار الحضارة ، وإذا كان هذا الدرس يصدق على الدولة العباسية فى مقدمات أفولها فهو من باب أولى يصدق على عصرنا الراهن - عصر الحرية واحترام حقوق الإنسان . فيروى التاريخ أن بداية الانهيار العباسى بدأ مع محاكمات الرأى التى عقدها العباسيون : «فقد أهانوا كثيرا من العلماء وعذبوهم ، فأبو حنيفة ومالك يضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتوليا القضاء ولرأيهما فى البيعة ، وسفيان الثورى ينتقل فى البلاد متخفيا .. وهذه الإدارة التى تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم والإفراط فى قتل المتهمين ومنهم بلا شك من قتل ظلما وعدوانا ، وكان

الداعي إلى قتله أسبابا سياسية ، فنفذوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور » (ضحى الإسلام ، جـ٢ ، ص ٤٤) ، ومحنة قدم القرآن «الخلاف حول ما إذا كان كلام الله قديما منذ الأزل أم حديثا ومخلوقا» وما تبعها من تعذيب الفقهاء القائلين بعدم خلق القرآن غير بعيدة عن ذاكرة التاريخ، وكتاب المأمون «وكان هو الخصم والحكم في قضاء الفكر» إلى عامله على بغداد غني بالدلالة ، يقول فيه : «وليس يرى أمير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظا في الدين ولا نصيبا من الإيمان» وكان من بين هؤلاء الذين عناهم المأمون بحكمه هذا إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، واستمر الخليفة الواثق في محاكمات امتحان المفكرين في قدم القرآن ، وكانت هذه مناسبة للتخلص من كثير من الخصوم السياسيين بحجج عقيدية ، وكان من بين هؤلاء أحمد بن نصر الذى شغب في ذلك الوقت على الخليفة مثلما شغب في عصرنا نصر أبو زيد على أصحاب الإسلام السياسي - «جلس الواثق مجلس القضاء وسأل غريمه : ماذا تقول في القرآن؟ قال هو كلام الله، لم يزد على ذلك، وبعد أخذ ورد ، أفتى الحاضرون بقتله، فقام إليه الواثق بنفسه فقتله ، ونصب جسمه بسامرا ، وحمل رأسه إلى بغداد فنصب بها في الجانب الشرقي وجعل في أذنه رقعة فيها : هذا رأس الكافر المشرك الضال ..» (الشيخ محمد الخضري ، تاريخ الأمم الإسلامية ، جزء ٢، ص ٥١٦) أرأيتم إذن أن قضاء الفكر في جوهره

هو قضاء مغموس بالدم والعنف فى إحدى كفتيه ومغموس فى نوازع السياسة وأهوائها ومراميها فى الكفة الأخرى!!

ومع ذلك ، وهذا درس آخر نتعلمه من التاريخ ، فإن السيوف التى أطاحت برءوس المفكرين فى العصر العباسى، والسياط التى ألهبت ظهورهم ، لم تمنع من انتشار الزندقة والالحاد فى ذلك العصر ، ويعلل أحمد أمين ذلك بأن «الشك والالحاد إنما يقترن عادة بالبحث العلمى وهو فى العصر العباسى أبين وأظهر» ورغم المذابح التى أقامها المهدى لمن سماهم بالزنادقة والملحدين على شطآن أنهار الدماء، حتى أنه أوصى ابنه الهادى فى وصية العهد « أن يرفع فيهم الخشب ويجرد فيهم السيف، ويتقرب بأمرهم إلى الله » فقد ترك العباسيون زنادقة وملحدين أصلاء يتغنون فى الإلحاد شعرا ونثرا لا يقتربون منهم مادام إلحادهم بعيدا عن مطامع السياسة وفى دائرة ما كان يسمى بالظرف الأدبى . فهذا أبو نواس يقول :

يا ناظرا فى الدين ما الأمر

لا قدر صح ولا جبر

ما صح عندى من جميع الذى

تذكر إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد . وظل بشار بن برد طوال حياته التى تجاوزت

الثمانين يقول الشعر الماجن الخليع ، ويتعرض للدين من قريب او بعيد فلا يتعرض له أحد إلا عندما يهجو وزير المهدى فيقتل بتهمة الكفر .

أمثلة تلو الأمثلة فى كل العصور حول أهواء السياسة تقف وراء محاكمات الفكر تحت شعارات الدين لا نريد أن نشغل القارئ بها .

★★★

نعود إلى حكم نصر أبي زيد وأسبابه ، ولا يعنينا من تلك الأسباب تلك التخريجات القانونية التى ساقها الحكم حول سريان القانون فى الزمان ورجعيته وأثره الفورى فهذه محل مناقشتها قاعات دراسة القانون بالجامعة ولنا فيها نظر، وإنما يعنينا أكثر ما يعنينا المضامين الثقافية للحكم وما تعلق منها بفهم أحكام الشريعة الإسلامية ومناهجها ومقاصدها ، لأن هذه المضامين أولا تهم جمهور المثقفين الذين يضعون اليوم أيديهم على رقابهم ويعضون على عقود زواجهم بالنواجز، ولأنها شأن عام يهم جمهور المصريين بل جمهور المسلمين، وما دام الأمر يتعلق بعقيدتهم الدينية وفهمهم لها فلا يحق لأى سلطة ولو كانت سلطة القضاء أن تدعى القول الفصل فيها، فليست هذه المضامين شأنا تنفرد به سلطة القضاء أولا ، ثم إنه ليس فيها قول فصل من ناحية ثانية .

وفى هذا المقام فاننا نثبت الملاحظات التالية :

أولا : نرى أنه قد آن الأوان لإلغاء المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التى تحيل القاضى فى مسائل الأحوال الشخصية إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة ، وأن يصاحب ذلك وضع تشريع منضبط ينظم كل مسائل الأحوال الشخصية يستمد أحكامه من القرآن والسنة ويقوم على اجتهادات معاصرة تراعى تغيراتنا الاجتماعية وقيم عصر سيادة الحريات واحترام حقوق الإنسان .

والحق أن هناك مشروعات متكاملة عدة لقوانين الأحوال الشخصية وضعتها لجان من الفقهاء وعلماء الأزهر لم تر النور منذ وقت بعيد ولا نعلم سببا واحدا يدعو لذلك .

إننا عندما نحيل القاضى إلى أرجح الأقوال فى مذهب فقهى بعينه إنما نخالف بذلك الدستور ، ونتنكر لأصول العملية القضائية ، ونخل بمبدأ الشرعية ، ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية وفقا لرأى جانب معتبر من عقلاء فقهاء المسلمين .

نخالف الدستور لأننا نحول القاضى من مطبق للقانون إلى مشرع للقانون ينتقى من أقوال الفقهاء المحكومة بسياقها التاريخى ، ثقافيا / واجتماعيا وفق قناعاته وتفضيلاته الثقافية الذاتية تذرعا بعبارة مرنة هى «أرجح الأقوال » .

ونتنكر لأصول العملية القضائية التي تتطلب وجود نص قانوني واضح متفق عليه يطبق على جميع الحالات المتماثلة وهذا أمر مفتقد في التراث الفقهي الذي تكثر فيه الخلافات وتتعدد فيه الفروض والعلل التي لا تنتمي إلى واقعنا المعاصر .

ونخل بمبدأ الشرعية لعدم وجود قاعدة فقهية واحدة تظلل الجميع بعيدا عن شقة خلاف التفسير والاجتهاد .

ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها لإننا نأمر القضاة بتقليد المذاهب وهذا الأمر بنص تشريعي ، ويذهب كثير من الفقهاء إلى أن إلزام القاضي باتباع مذهب معين قد يبطل ولاية القاضي. يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين» ردا على من أجازوا التقليد والاستنان بالرجال :

«وأعجب من هذا أنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه وأنه لا يحل القول به في دين الله ، ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته، ومنهم من صحح التولية وأبطل الشرط» (الجزء الثاني ، ص ١٧٩) ويقول : «فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع» روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إني لا أخاف على أمتي من بعدي إلا من أعمال

ثلاثة ، قالوا : وما هى يا رسول الله ، قال : أخاف عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائر ، ومن هوى متبع» .

ثانيا : إن حكم نصر أبي زيد قد انبنى على مفهوم للاجتهاد هو مفهوم الخوارج وأصحاب فكرة الحاكمية وتكفير المجتمع. ويتجاهل الحكم فى تحديده لمعنى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية كل التراث العبقرى العقلانى للفقه الإسلامى فى محاولته التوفيق بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، يقول الحكم : «كان الاجتهاد فى اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية «هكذا على الاطلاق دون تحديد» هو بذل الفقيه وسعه لاستنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل الشرعى. وما كان من النصوص قطعى الثبوت والدلالة لا محل للاجتهاد فيه، ولا مجال للاجتهاد فى المسائل المعلومة من الدين بالضرورة وإنما يكون الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو ورد فيه نص غير قطعى الثبوت أو غير قطعى الدلالة . والنصوص الشرعية هى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع ، ومتى كان النص واضحا جلي المعنى قاطعا فى دلالته على المراد منه لا يجوز الخروج عنه أو الانفلات منه بدعوى تأويله ، فلا اجتهاد مع النص».

هكذا ببساطة وبحزم وبسيف القانون يغلق الحكم القضائى باب الاجتهاد فيما ورد به نص ويقصره على ما لم يرد به نص أو على

المتشابه من النصوص ، ولو صح هذا الفهم المستمد أساسا من فقه الخوارج لمعنى الاجتهاد لما كان يقدر للفقه الإسلامى أن يخرج علينا بهذه الغزارة الفقهية التى قامت على اعتبار الاستحسان والعرف والمصالح وسد الذرائع واعتبار المناط والمآل وهى كلها أدوات أصولية أنتجت أحكاما شرعية مخالفة لظاهر النصوص القطعية الثبوت والدلالة وإن كانت أكثر توافقا مع الواقع الاجتماعي المتجدد ، بل إننا إن تبنينا هذا المفهوم المغلق لمعنى الاجتهاد والذى بناء عليه أدانوا نصرا أبا زيد لأنه خرج عن دائرة الاجتهاد إلى الكفر وبناء عليه اجتهدوا فى دائرة النصوص فحكموا بردته، لو تبنينا هذا المعنى لعجزنا غاية العجز عن فهم كثير من الممارسات الموافقة لمصالح المسلمين التى حدثت فى صدر الإسلام الأول رغم شبهة مخالفتها لصريح النصوص ، لعجزنا عن فهم كيف أن عمر أوقف سهم المؤلفة قلوبهم رغم وضوح النص ، وأوقف تطبيق حد السرقة فى عام الرمادة رغم وضوح النص، ومنع توزيع الأرض على المجاهدين رغم وضوح النص وغير ذلك الكثير .

ويحدثنا فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم «كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول

الله وليس هذا إعراضا منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله بل هو سر التشريع الذى فهموه» (ص ٢٠٨) ويضرب فضيلة الشيخ العديد من الأمثلة على الأحكام التى طبقها الصحابة مخالفة لظاهر النصوص مثل موقفهم من الطلاق الثلاث ، والدية ، واللقطة ، وتقسيم الغنيمة والزيادة فى حد الخمر ومنعهم خروج النساء إلى المسجد وتضمين الصناع بعد أن كانت فى عهد النبوة على غير ذلك (ص ٢٠٩) ويقدم الشيخ على حسب الله فى كتابه أصول التشريع الإسلامى (ص ١٥٦) أمثلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص، وفى هذا المعنى نفسه حديث الدكتور مصطفى زيد عن المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى (ص ٣١) فهل يستقيم هذا التصور الناضج من علماء أجلاء لمعنى الاجتهاد مع ما ذهب إليه حكم الردة وما انتهى إليه من منهج فى فهم معنى النصوص يؤدى إلى تكفير المسلمين وغلق باب الاجتهاد .

يقول أبو اسحق الشاطبى وهو أحد رواد العقلانية الإسلامية فى تعريفه للاجتهاد إن أهم ضروبه ذلك المتعلق بتحقيق المناط أى العلة والقصد من الحكم ، أى أن الأحكام الشرعية لا يكفى لتطبيقها ثبوت دلالتها اللغوية على وجه القطع ، بل ولابد من تحقق مقاصدها ، وإلا كنا كمن عناهم رسولنا الكريم «ممن يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» .

عقد الشاطبى فى موافقاته فصلا تحت عنوان : « النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعا » (ج ٤ ، ص ١٩٤) ينبهنا فيه إلى ضرورة النظر إلى ما يترتب على أفعالنا من مصلحة أو مفسدة للحكم عليها بالمشروعية أو عدم المشروعية . ويقدم لنا أمثلة بالغة الدلالة من سنة الرسول فى اعتبار المصلحة مع وجود النص الصريح ، فرغم النص فى القرآن على أن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ورغم أن موجب قتلهم والكفار سواء ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض قتل من ظهر نفاقه حين أشير عليه بذلك ويقول : «أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» .

ومن قبيل ذلك قاعدة سد الذرائع وهى حظر فعل جائز إذا كان يوصل إلى أمر غير جائز من ذلك ما روى من أنه «بينما نحن فى المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابى فقام يبول فى المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه فقال الرسول لا تزرموه دعوه فتركوه حتى بال ثم نبهه الرسول إلى سوء ما فعل وأمر رجلا فجاء بدلو من الماء فشنه عليه» .

فهل راعى الحكم القضائى القاضى بردة مفكر مسلم اعتبار المناط والمآل وسد الذرائع عندما أصر على الحكم بكفره وتفريقه من زوجه ، هل راعى أننا نعيش فى عصر يتهم فيه الإسلام بمعاداة الحرية وحقوق

الإنسان ويتربص به أعداؤه شرقا وغربا للنيل منه في مقتل ، وهل راعى أن هناك صبية يجلسون فى الطرقات لا يعرفون عن الإسلام ما يجاوز حلوقهم يتربصون بحياة كل من تقوم عليه شبهة زيغ أو ضلال . لا لم يراع ذلك ولم يأبه به قولا واحدا .

الحقيقة عند قضاة أبى زيد واحدة أتت بها النصوص ، والناس فى مواجهتها إما مسلمين ممتثلين وإما كفارا مارقين . ولا مجال للعقل أو الفكر أو المواءمة وهذا هو فكر الخوارج والمكفرين . وينسب الحكم إلى أبى حنيفة قوله : إذا صح الحديث فهو مذهبى وينسى قضاة أبى زيد أن أبا حنيفة كان من أهل الرأى ولم يكن من أهل الحديث ، وأن أغلب الحديث عنده لم يصح لكثرة الوضع فيه ولهذا قال قولته التى يستند إليها الحكم فى غير سياقها ، وما نعلمه عن أبى حنيفة أنه لو جلس على منصة قضاة أبى زيد لم يكن ليحكم اطلاقا بردته وفرقته عن زوجه . لأن الحديث : « من بدل دينه فاقتلوه» الذى استند إليه القضاة حديث آحاد أى رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد ، أما أبو حنيفة فكان له فى الحديث مسلك خاص ، وهو التشدد فى قبوله والتحرى عن رجاله حتى يصح وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا إذا رواه جماعة عن جماعة فما بالنا إن كان الحديث مخالفا لنصوص القرآن الكريم : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد

من الغى » و «فمن شاء فيلؤمن ومن شاء فليكفر» وغير ذلك من الآيات الكريمة التى تقرر حرية الإيمان ، كان أبو حنيفة يقول : «عندى صناديق من الحديث ما آخرجت منها إلا اليسير الذى ينتفع به».

نقل الشافعى فى كتابه «الأم» عن أبى يوسف أنه قال «حدثنا ابن كريمة عن ابن جعفر آن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى ، فصعد المنبر يخطب فى الناس وقال : ان الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو منى وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى» فهل نأخذ إذن بحديث الردة رغم مخالفته للقرآن . أقول لكم حديثا فى الأمر موافقا للقرآن ، عن عبد الله بن عدي الأنصارى رضى الله عنه آن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس بين ظهرانى الناس جاءه رجل يستأذنه آن يسارع فى قتل رجل من المنافقين فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه فقال : آليس يشهد أن لا إله إلا الله ، قال : بلى ولا شهادة له ، قال : آليس يشهد أنى رسول الله، قال : بلى ولا صلاة له قال : أولئك الذين نهيت عنهم » . فهل انتهى عن ذلك الطاعنون المعاصرون فى دين المسلمين ، أم أنهم التفتوا عن الحديث الصحيح ، وتبنوا الحديث الضعيف ، وآقاموا من آقوال فقهاء القرون الأولى للهجرة سيوفا يقطعون بها الرقاب ، واعتبروا كل المنقولات مأثورات ، وكل المأثورات واجبة التطبيق دون إعمال أو نظر آو تدبر . إنها أزمة العقل الإسلامى .

ثالثا : وما ردده الحكم القضائي عن السنة المطهرة وضرورة الأخذ بها لا يفرق بين السنة التي قصد بها التشريع الدائم ، والسنة التي قصد بها التشريع الزمني ، والسنة التي قصد بها الفصل في الخصومات فليست تشريعا وأفعال الرسول البشرية ، والجهل بهذه التفرقة الجوهرية هو أحد الأسباب الكبرى لما يعانيه العقل الإسلامي اليوم من التباس وتخبط ، وإذا كانت كل السنة تشريعية ملزمة كما يذهب إلى ذلك الحكم فلمــاذا لم يطبق دلالات مــا يرويه المؤرخــون المسلمون من أن زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها ابن خالتها أبو العاص قبل الهجرة وهو على دينه واستمرت معه حتى الهجرة وبقيت هي في مكة مع زوجها وهو على دينه ، فلما أسر زوجها في موقعة بدر افتدته بقلادة أمها خديجة فأطلقه الرسول على أن يسرح زوجه ولما دخل إلى الإسلام بالمدينة رد إليه الرسول زوجه ، ويقول المؤرخون انه لم يحدث زواج جديد وإنما ذلك بالعقد الأول (الشيخ محمد الخضري ، تاريخ الأمم الإسلامية ، الجزء الأول، ص ١٥٤) .

أرأيتـــم إذن أن سنة الرســول صلى الله عليــه وسلم هي سنة الرحمــة والرفــق والمودة وليســـت سنة القســوة والعنف والقــلوب الجلـف. أم على قـــلوب أقفالها وفـاء لأقـــوال الفقـهاء ونـــوازع السياسة .

رابعـا : إنه من واقع دراسـاتي في تاريخ القـانون وخـاصـة في المجتمعات الإسلامية فإن ما يروج اليوم عن دعوى الحسبة في خطابنا المعاصر أحسب أن فيه قدرا كبيرا من خلط الأوراق سواء بطريقة متعمدة أو غير متعمدة ، إن فكرة الحسبة في مجملها تقوم على مبدأ الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر «ولتكن منكم أمـة .. »الآية . لكن السـؤال : هل توجد قواعد اجرائية للاحتسـاب عن طريق الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي والممارسة الإسلامية ؟ والسؤال الثاني هل استندت الأحكام القضـائيـة التي كفـرت المفكرين إلى أقوال الفقهاء عموما في الحسبة أم أنها رجعت إلى أرجح أقوال مذهب أبي حنيفة في هذا الشـأن ؟ إن الإجابة عن هذين السـؤالين في غاية الأهمية لضبط الأمور وحسم الخلاف :

ما نعلمه أن المجتمعات الإسلامية عرفت نظام الاحتساب منذ عصر عمر رضي الله عنه وأن النظام القضائي كان يقوم في مراحل نضجه على دعائم ثلاث : قاضي الشرع الذي يفصل في الخصومات ويقطع التشاجر ويسمع الشهود ويقيم الحدود ، والمحتسب الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ووالي المظالم . إذن كانت الحسبة ولاية أي وظيفة من الوظائف العامـة في الدولة الإسـلاميـة ، وبهذا المعنى تحدث عنها الماوردي وفرق بين ولاية الحسبة وولاية القضـاء وولاية المظالم ، وبهذا المعنى أيضا تحدث ابن تيمية في كتابه عن الحسبة ومسئولية الحكومة

ففيها نظر ، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه لم يتحدث عن حق المحتسب الفرد فى اللجوء إلى القضاء اللهم إلا حقه فى ابلاغ الإمام . أما أن تكون له كل الحقوق الاجرائية للمدعي التى يعرفها النظام القانونى الحديث ولم تكن معروفة بتفصيلاتها المعاصرة فى التاريخ القانونى الإسلامى فهذا أمر لا دليل عليه فى الفقه .

والرأى عندى أن إعطاء المحتسب الفرد كل حقوق المدعى أمام القضاء من إبداء الطلبات والدفوع والطعن فى الأحكام إلى غير ذلك فيه تحميل للنظام القانونى الإسلامى أكثر مما يحتمل ، لأن النظام الإجرائى برمته لم يكن معروفا فى تاريخ المجتمعات الإسلامية .

★★★

أقول ما أعتقد : إن أزمة العقل الإسلامى اليوم هى فقدان الوعى بالتاريخ وغلبة الشكل على المعنى واللفظ على المقصد والغاية ، وأن الطريق إلى عودة الوعى الغائب هو اعتبار التاريخ فى تفهم الأحكام واعتبار المقاصد والمناط والحكمة والمآل فى تفهم النصوص .

وأقول لمن يتربصون بالمسلمين فى دينهم ودنياهم ، أشكوكم إلى الله.

الهوامش

١ – أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٥٩ – ١٦٠ .

٢ – أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، حـ ١ ، ص ٣٦١ .

٣ – السيد سابق ، فقه السنة ، حـ ١ ص ١٠ .

٤ – جوستاف جروينباوم ، اسلام العصر الوسيط ، دراسة فى التوجه الثقافى ص ٣٠٧.

٥ – د/ محمد فتحى عثمان ، الفكر الاسلامى والتطور ، ص ١٠٠ .

٦ – سورة يونس الآية ٧٨ .

٧ – سورة الانبياء الاية ٥٣ .

٨ – سورة الشعراء الآية ٧٤ .

٩ – سورة لقمان الآية ٢ .

١٠ – سورة الروم الآيتان ٨ ، ٩ .

١١ – ابن قيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠ .

١٢ – المرجع السابق ص ١٦ .

١٣ – المرجع السابق ص ١٩٤ .

١٤ – احمد أمين ، ضحى الاسلام ، جـ ٢ ، ص ١٢٧ .

١٥ – ابن قيم الجوزية – المرجع السابق ص ١٧٨ – ١٧٩ .

١٦ – احمد أمين ، ظهر الاسلام ص ١٩٤ .

١٧ – الشيخ محمد مصطفى المراغي ، حديث رمضان– الهلال ، ص ٥٧ .

١٨ – فضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الاسلامية – جـ ٢ ، ص ٥ .

١٩ – الشاطبى ، الموافقات فى اصول الشريعة جـ ١ ، ص ٨٧ – ٨٨ طبعة دار المعرفة .

٢٠ – ابن قيم الجوزية – المرجع السابق جـ ١ ، ص ٥٤ .

٢١ – أحمد أمين – ظهر الاسلام ، جـ ٢ ، ص ٤.

٢٢– محمد عابد الجابرى – بنية العقل العربى – ص ٥٦٢ – طبعة مركز دراسات الوحدة العربية .

٢٣ – احمد أمين ، ضحى الإسلام المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٥ .

٢٤ – فضيلة الاستاذ الدكتور / محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٥٣ – ٥٤ ، الشروق ١٩٨٧ .

٢٥ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ص ٧٤ .

٢٦ - د/ محمد فتحى عثمان - الفقه الاسلامى والتطور ، ص ١١٩.

٢٧ - محمد عابد الجابرى ، بنية العقل العربى - ط مركز دراسات الوحدة العربية - ص ١٠٥ .

٢٨ - أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٨ .

٢٩ - سورة البقرة ٧٥ .

٣٠ - محمد عابد الجابرى - بنية العقل العربى ، ط مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٠٨ .

٣١ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢ .

٣٢ - احمد أمين ، ضحى الاسلام ، جـ ٢ ، ص ١٥٥ .

٣٣ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، جـ ٢ ، ٦٤ .

٣٤ - ابن قيم الجوزية ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩١ .

٣٥ - ابن حزم الظاهرى - الاحكام فى اصول الاحكام - جـ ١ ، ص ١٣ .

٣٦- ابن حزم الظاهرى - المرجع السابق - جـ ٨ ، ص ٧٧ .

٣٧ - ابن حزم الظاهرى - المرجع السابق - جـ ٧ ص ١٩١ - ١٩٤ .

٣٨ - الإمام محمد ابو زهرة - تاريخ المذاهب الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ٢٩١.

٣٩ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، جـ ٢ ، ص ٢٢٩ .

٤٠ - الشاطبى ، المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٩ .

٤١ - الشاطبى ، المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٥١ .

٤٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٩٧ وما بعدها .

٤٣ - الشاطبى ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٨

٤٤ - الشاطبى ، المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩ .

٤٥ - د/محمد مصطفى شلبى ، تعليل الاحكام ، رسالة نوقشت بكلية الشريعة ١٩٤٥ طبعة الازهر عام ١٩٤٧ ، ص ٥٢ وما بعدها .

٤٦ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

٤٧ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٤٨ - الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الاسلامية ، جـ ١ ، ص ١٣ .

٤٩ - د/محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام ص ٣٥ .

٥٠ - د/محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٣٠٢.

٥١ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق، ص ٣٩ .

٥٢ – احمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ٢٤٠ – ٢٤١

٥٣ – أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ص ٢٠٥ .

٥٤ – أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٩٤.

٥٥ – محمد مصطفى شلبى – تعليل الاحكام – ص ٣٢ .

٥٦ – د/محمد مصطفى شلبى – تعليل الاحكام – ص ٣٤ .

٥٧ – د/ محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق – جـ ١ ص ١٧٧ .

٥٨ – د/ محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق : جـ ١ ص٣٠٢ .

٥٩ – د/ محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، جـ ١ ص ٣٠٨ .

٦٠ – د / عبد الوهاب خلاف – علم اصول الفقه – ص ٤٤ – ٤٥ الطبعة الرابعة .

٦١ – د/ محمد مصطفى شلبى – – المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٠٣ .

٦٢ – د/ محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٢١

٦٣ – الشيخ محمد الغزالى – السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٤٢ – ١٤٣ .

٦٤ - الشيخ محمد العزالى – المرجع السابق ، ص ١١٠ .

٦٥ الشيخ محمد الغزالي – المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

٦٦ – ابن هشام – السيرة النبوية ، جـ ١ ، ص ٦٥ ، طبعة دار المنار ١٩٩٣ .

٦٧ – الشيخ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٥٢ ، ٦٢ .

٦٨ – الشيخ محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، ص ٦٣ .

٦٩ – الشيخ محمد مصطفى – المرجع السابق ٧٠ .

٧٠ – الشيخ محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٧٢ طبعة الشروق ١٩٨٦ .

٧١ – المرجع السابق ص ٥ .

٧٢ – محمد سعيد رمضان – رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ٦١ .

٧٣ – محمد سعيد رمضان – رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ١٣٨ – بيروت ١٩٨٦ .

٧٤ – المرجع السابق ، ص ٢٤ .

٧٥ – محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .

٧٦ – محمد مصطفى شلبى – تطبيق الشريعة . ص ٧٢ .

٧٧ – محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، ص ٩٧ .

٧٨ – د/ حسين حامد حسان – نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى – ٣١٧ – القاهرة ١٩٧١ .

٧٩ – محمد مصطفى شلبى – المرجع السابق ، ص ٢٤ .

٨٠ – المرجع السابق ، ص ٢٨ .

٨١ – المرحوم فضيلة الشيخ الامام الاكبر جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامى مرونته وتطوره ، ص ٢٤٣ ، القاهرة ١٩٩٥ .

٨٢ – د /مصطفى زيد ، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ، ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٧٢ .

٨٣ – المرجع السابق ، ص ٧٥ .

٨٤ – د/مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٩ .

٨٥ – الشيخ عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ، ص ٨٠ .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع
٩٧/٩٢٤١
I.S.B.N
"977-07-0544-6

روايات الهلال تقدم

أوراق سكندرية

تأليف

جميل عطية ابراهيم

تصدر ١٥ أغسطس ١٩٩٧

كتاب الهلال يقدم

الشخصية المصرية فى الأمثال الشعبية

بقلم

د . عزة عزت



هذا الكتاب

عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل . فالفكرة الرئيسية التى قام عليها الكتاب وتتابع تناولها فى كل فصوله هى مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسى» أو «الأصولية الإسلامية» فى جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذى سار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامى بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جدوى ونفعا وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .

والفرضية التى ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية وفقا لمعناهما السائد اليوم يرتد فى حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة فى أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملى رايات هذا الخطاب ، وهى تقاليد أهل النقل التى يحتل العقل عند الكثير منهم مكانا ثانوياً .. محاطا بكثير من الشبهات التى تصل فى أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل فى بعض الأحيان بالكفر البواح .


مصر للطيران
٦٥